ISAIAH BERLIN

CONCEPTOS Y CATEGORIAS

ENSAYOS FILOSOFICOS



ISAIAH BERLIN

CONCEPTOS
y
CATEGORIAS

Ensayos filosóficos



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO-ARGENTINA-BRASIL-COLOMBIA-CHILE-ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA-PERÚ-VENEZUELA

Primera edición en inglés, 1978
Primera edición en español, 1983
Primera reimpresión, 1992

Título original:
Concepts and categories. Philosophical essays

Publicado por The Hogarth Press, Ltd., Londres
ISBN: 0-7012- 0440-0

Av. Picacho Ajusco, 227. 14200 México D. F.
Fondo de Cultura Económica, sucursal para España
Vía de los Poblados (Edif. Indubuilding-Goico, 4.º-15), 28033 Madrid

I.S.B.N.: 84-375-0322-1
Depósito Legal: M. 33.036-1992.

Impreso en España.

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

CONCEPTOS Y CATEGORÍAS

Traducción de
FRANCISCO GONZÁLEZ ARAMBURO

PRÓLOGO DEL AUTOR

Escribí algunos de estos artículos hace más de un cuarto de siglo, mientras enseñaba filosofía en Oxford; cuando el doctor Henry Hardy me propuso formar con ellos un volumen aparte, no me entusiasmó el proyecto. Aun cuando no crea que haya en ellos nada que quisiera ahora suprimir o modificar a fondo (no me podía hacer a la idea de volverlos a leer), me pareció que pertenecían demasiado al tiempo y al lugar en que fueron escritos; es decir, que eran característicos de la clase de controversias, en torno al positivismo sobre todo, que tuvieron lugar en Oxford durante los años inmediatamente anteriores y posteriores a la guerra, pero consideré que contenían poco o nada que valiese la pena resucitar, cerca de treinta años después. Tuve dudas semejantes acerca de los artículos escritos posteriormente. El doctor Hardy tenía una opinión de estos trabajos mejor que la mía propia y, viendo que seguía yo empecinado, me propuso que pusiéramos el asunto en manos de un árbitro, y sugirió que recurriéramos al profesor Bernard Williams. Es éste un filósofo original, a la vez que crítico justo y sincero, por lo que confié en que me diese la razón. Cuando dijo que estaba en favor de la reedición de estos trabajos, no pude menos de sentirme halagado, por supuesto, y acepté su fallo, si bien pensé que quizá había sido más generoso que justo. El doctor Hardy sacó partido de su ventaja, y convenció al profesor Williams de que respaldara su juicio escribiendo una Introducción al libro. Por esta acción, que me es forzoso calificar de amistad heroica, quiero expresarle mi profunda gratitud.

Se me ha preguntado a veces qué me hizo dejar de impartir mis cursos de filosofía, según se enseña esta disciplina en las universidades de habla inglesa, que es como creo yo que debe enseñarse. La mejor manera de explicarlo consiste en registrar una conversación

que tuve con el difunto profesor H. N. Sheffer, de Harvard, a quien conocí a fines de la guerra mientras me hallaba trabajando en la Embajada Británica en Washington. Sheffer, que era uno de los más eminentes lógicos matemáticos de su tiempo, me dijo que, en su opinión, no existían más que dos disciplinas filosóficas que pudiesen hacernos abrigar la esperanza de contribuir a incrementar el conocimiento permanente: una de ellas era la lógica, en la cual los descubrimientos y las técnicas nuevos sustituían a los antiguos –era éste el campo del conocimiento exacto donde se efectuaba un auténtico progreso, afín al de las ciencias naturales, o al de las matemáticas–; la otra era la psicología, que para él seguía siendo, en algunos de sus aspectos, filosófica –constituía esto un estudio empírico, evidentemente capaz de un desarrollo constante–. Y, claro está, teníamos la historia de la filosofía, pero no formaba parte de la filosofía misma; y en lo tocante a la lógica y la psicología, se distinguían de la filosofía propiamente dicha, respecto de la cual –a diferencia de la historia o de la erudición clásica– la noción de crecimiento, de un conocimiento acumulativo, carecía al parecer de validez. "No tiene sentido hablar de un hombre versado en epistemología, o de un erudito en materia de ética –me confió–; no pertenecen a esa clase de estudio." Pasó luego a afirmar que la filosofía constituía un maravilloso dominio del pensamiento, al cual, en su opinión, no le había hecho ningún buen servicio lo que los positivistas lógicos, bajo la influencia de los lógicos simbólicos, como él mismo, estaban haciendo entonces; el trabajo que "Carnap y Cía." (como los llamó) estaban llevando a cabo, le repugnaba; y acabaría por arruinar a la verdadera filosofía, según la concebían él y su maestro Royce: "Si algún trabajo mío ha contribuido en algo a estimular estas acciones, preferiría no haber nacido". Aunque no estuve, ni estoy de acuerdo, con la amplísima condena que hizo Sheffer del valor y de la influencia del positivismo lógico, ni con la rígida división trazada por él, y con la cual repudiaba sus pro-

pias opiniones anteriores, entre la lógica y la filosofía, sus palabras me causaron profunda impresión. En los meses siguientes, me pregunté si deseaba consagrar el resto de mi vida a un estudio, por más fascinador e importante que fuese en sí mismo, que, a pesar de lo transformadores que eran indiscutiblemente sus logros, nada pudiese añadir, como la crítica o la poesía, al cúmulo del conocimiento humano positivo. Llegué poco a poco a la conclusión de que prefería un campo en el cual pudiese tener la esperanza de llegar a saber al término de mis días algo más que al principio de mi existencia; y por eso abandoné la filosofía; para dedicarme a la historia de las ideas, campo que desde hacía varios años había tenido para mí un interés absorbente.

La razón que me ha llevado a contar este relato es principalmente histórica, por la luz que arroja sobre la concepción de la filosofía que había llegado a formarse, hacia el final de sus días, uno de los padres de la lógica moderna, acerca de cuyas opiniones generales, que yo sepa, poco o nada es lo que se ha publicado; y también he tenido como motivo las descripciones algo inexactas de esta conversación que han venido circulando, una de las cuales recientemente ha sido puesta en letras de molde; me ha parecido oportuno poner las cosas en su lugar.

Febrero de 1978

PRÓLOGO DEL COMPILADOR

ÉSTE es el segundo[1] de cuatro tomos que he reunido y preparado para su reimpresión; en él se publican la mayor parte de los ensayos dados a la imprenta hasta ahora por Isaiah Berlin, con los que no se había podido contar en forma de colección. Sus muchos escritos estaban dispersos anteriormente, a menudo en sitios mal conocidos; los más de ellos estaban agotados, y sólo una media docena de ensayos se habían compilado y reeditado.[2] Estos cuatro tomos, junto con una bibliografía completa de lo que ha publicado hasta la fecha,[3] que será reimpresa en el tomo siguiente, pondrán a disposición del público lector una parte importante de su obra, lo cual, sin duda alguna, se merece.

Varios pasajes han sido redactados de nuevo por el autor para esta antología, principalmente traducciones. Por lo demás, aparte de las correcciones necesarias y de la adición de referencias faltantes, los ensayos se han reeditado en su forma original.

Este volumen contiene las aportaciones de Isaiah Berlin a la filosofía, con excepción de "Inevitabilidad histórica" y de "Dos conceptos de libertad", que ya se reeditaron en *Four Essays on Liberty*, así como de "Inducción e hipótesis",[4] que es la segunda colaboración a un simposio y, siendo como es, en gran parte, una réplica a la primera colaboración, no se sostiene por sí

[1] El primero fue *Russian Thinkers* (Londres y Nueva York, 1978) [*Pensadores rusos*, FCE, 1980].

[2] *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969; Nueva York, 1970) y *Vico and Herder* (Londres y Nueva York, 1976). Otras antologías han aparecido sólo en traducciones.

[3] Véase Henry Hardy, "A Bibliography of Isaiah Berlin", *Lycidas* (Revista del Wolfson College de Oxford), núm. 3 (1975), pp. 41-45; adiciones y correcciones, *ibid.*, núm. 4 (1976), p. 42.

[4] *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. complementario 16 (1937).

solo.[5] "El objeto de la filosofía" apareció por primera vez en *Insight* (Nigeria), I, núm. I (julio de 1962), y se reimprimió en el *Sunday Times* del 4 de noviembre de 1962, con el título de "Philosophy's Goal", en *Encore*, 2º año, compilación de Leonard Russell (Londres, 1963: Michael Joseph); "Verificación", "Traducción lógica", "Igualdad" y "De la esperanza y del miedo liberado"[6] aparecieron todos en los *Proceedings of the Aristotelian Society*, vols. 39 (1939), 50 (1950), 56 (1956) y 64 (1964), respectivamente, y se han reproducido aquí por cortesía del director de publicaciones de la Aristotelian Society; "Proposiciones empíricas y enunciados hipotéticos" fue publicado en *Mind*, 59 (1950); el "Concepto de la historia científica" apareció con el título de "History and Theory: The Concept of Scientific History", en *History and Theory*, I (1960), y en Alexander V. Riasanovsky y Barnes Riznik (comp.), *Generalizations in Historical Writing* (Filadelfia, 1963: University of Pennsylvania Press) y, con su título actual, en William H. Dray (comp.), *Philosophical Analysis and History* (Nueva York, 1956: Harper and Row); "¿Existe aún la teoría política?" fue publicado primero en francés con el título de "La théorie politique existe-t-elle?" en la *Revue*

[5] Tal vez interese a los lectores conocer otros tres trabajos, correspondientes a este campo, que no aparecen aquí. Uno de ellos es una extensa reseña de *A History of Western Philosophy* de Bertrand Russell, publicada en *Mind*, 56 (1947); "Philosophy and Beliefs", *Twentieth Century*, 157 (1955), es una conversación con Anthony Quinton, Stuart Hampshire e Iris Murdoch; y "What is Philosophy?" es una entrevista con Bryan Magee, en *Men of Ideas* (Londres, 1978) [*Los hombres detrás de las ideas*, FCE, 1982]. Para enterarse de otras reseñas y de trabajos menores, véase la bibliografía que ya se ha citado.

[6] Es el Discurso Presidencial de la Sesión de 1963-1964. La publicación de este Discurso ejerció una influencia tipográfica que aún persiste en los *Proceedings* de la Aristotelian Society. Hasta 1964, la página con los contenidos llevaba escritos los títulos de los artículos a la manera acostumbrada; es decir, sin comillas. Pero, desde entonces en adelante, esos títulos aparecen todos entre comillas. Evidentemente, el linotipista de 1964, por no darse cuenta de que el título en cuestión –el primero de la lista de contenidos de ese año– era una cita de Swinburne, pensó que las comillas eran una nueva norma para la composición tipográfica.

francaise de science politique, II (1961), y después, en inglés, en Peter Laslett y W. G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, 2a. serie (Oxford, 1962: Blackwell). Agradezco a los editores de esos trabajos que me hayan permitido la reimpresión de dichos ensayos.

Reconozco la gran deuda de gratitud contraída con Bernard Williams, quien no sólo escribió la Introducción a este volumen, sino que desempeñó un papel de importancia capital para convencer a Isaiah Berlin de que tenía sobrado valor la reimpresión de estos ensayos filosóficos. Sin su apoyo, no habría aparecido este libro. El propio Isaiah Berlin se ha mostrado invariablemente cortés, de buen humor e informativo en respuesta, tanto a mi persistente defensa general de todo el proyecto (que sigue suscitando en él un considerable escepticismo), como, sobre todo, en el caso de este volumen, y mi frecuente exceso de prolijidad en el establecimiento de cuestiones de detalle. Pat Utechin, su secretaria, quien también ha elaborado el Índice analítico, ha sido una indispensable fuente de ayuda y estímulo en todas las etapas, y Kate Bath ha tenido la amabilidad de encargarse de la corrección de pruebas.

HENRY HARDY

Enero de 1978

INTRODUCCIÓN

Por BERNARD WILLIAMS

A ISAIAH BERLIN se le conoce, sobre todo, por sus escritos sobre teoría política e historia de las ideas; pero se dedicó primero a la filosofía general, e hizo aportaciones a la discusión de aquellas cuestiones de teoría del conocimiento y de teoría del significado que preocuparon a los más radicales de los filósofos jóvenes de Oxford, en los últimos años del decenio de 1930. El vehículo de las mismas fue en gran parte la discusión personal, sobre todo en el grupo en el que figuraron Stuart Hampshire, A. J. (actualmente, sir Alfred) Ayer, el difunto J. L. Austin, y otros.[1] En esta selección de los escritos más propiamente filosóficos de Berlin, los tres trabajos que representan el más remoto periodo de sus preocupaciones intelectuales (sólo uno de ellos fue escrito realmente antes de la guerra) interiorizan al lector en un doble desplazamiento respecto de lo que deben de haber sido esas conversaciones filosóficas. La transición de la dialéctica al documento es una cosa; algo que a muchos filósofos de muchas escuelas diversas les ha resultado problemático. Otra cosa es la transición, desde Berlin en persona, hasta el Berlin por escrito.

Se ha dicho que la clase de actividad filosófica a que se dedicaban entonces Berlin y sus amigos, así como la "filosofía lingüística" de los decenios de los 40 y de los 50 que contribuyó a formar, tuvieron un esencial carácter de conversación, y que no eran aptas para pu-

[1] Véase el propio relato de Berlin al respecto, titulado "Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy", en sir Isaiah Berlin y otros, *Essays on J. L. Austin* (Oxford, 1973), que aparecerá en un volumen posterior de la presente colección, así como la reciente autobiografía de Ayer, *Part of my Life* (Londres, 1977; en rústica, Oxford, 1978), p. 160.

blicarse. En lo que se refiere al objeto real de la actividad, a diferencia de una determinada "manera", probablemente esto se ha exagerado. Entre los filósofos "analíticos" o "lingüísticos", sólo Wittgenstein comprendía la naturaleza de la filosofía de manera tal que (como la de Sócrates) significaba que algo esencial al tema mismo se perdía en la transición a la letra de molde. Nada de lo que Austin (para no mencionar más que a él) creía acerca del tema, le habría impedido escribir un libro de texto y, que yo sepa, Ayer no ha renunciado a hacerlo. Los trabajos de este volumen pueden preservar, y sin duda preservan, el objeto esencial de esas indagaciones filosóficas.

Sin embargo, la segunda transición, del Berlin de la discusión al Berlin en letra de imprenta, encierra pérdidas patentes y determinadas, aun cuando sean difíciles de describir. El decoro de un artículo periodístico tiene que atenuar aquel sentimiento, que Berlin nos sabe comunicar como ningún otro, de que no existe un objeto abstracto o analítico que quede fuera de toda vinculación con el pensamiento histórico, personal: de que cada pensamiento pertenece, no sólo a alguna parte, sino también a alguien, y se encuentra a sus anchas en un contexto de otros pensamientos, contexto que no está prescrito de modo puramente formal. Los pensamientos se le actualizan a Berlin, no sólo, ni primordialmente, como posibilidades sistemáticas, sino como histórica y psicológicamente reales, y como algo que debemos conocer y comprender en estos términos concretos. Es esto algo que, aparte de su índole cortés, convierte a Berlin en un polemista implacable; es decir, su muy desarrollada sensibilidad a lo que significa ser el contrario; el ver al mundo de esa manera diferente.

La agenda de la filosofía para el grupo al que Berlin perteneció antes de la guerra fue establecida, en parte, por el positivismo lógico. Le interesaban las condiciones de las frases que tienen significado, así como las conexiones entre significado y verificación, entendiendo la verificación en términos de percepción

sensible. El positivismo, a la vez, consideró a las ciencias naturales como paradigma del conocimiento, y se formó una concepción totalmente empirista de la ciencia, al considerar a la teoría científica, en términos operacionalistas, como un simple compendio, y generadora de observaciones reales y posibles. Este conjunto de ideas no deja mucho lugar a la imaginación histórica, ni a la percepción profunda. Nada tiene de asombroso que Berlin jamás haya sido positivista. Pero, interesado seriamente en la filosofía, en un momento en que los problemas de más apremiante solución tenían una orientación positivista, creó una obra que no sólo rechazaba al positivismo programáticamente, sino que planteaba sus propias preguntas, y las trataba en sus propios términos. Son de esta clase dos de los ensayos del presente libro: "Verificación" y "Proposiciones empíricas y enunciados hipotéticos". En ambos se expresa una profunda resistencia a las ideas operacionalistas del positivismo, las cuales sostenían que el significado de nuestras aseveraciones acerca de la realidad nos es dado directamente por los procedimientos de que nos valemos para descubrirla. En contra de esta concepción general, Berlin afirma que nuestra comprensión de la realidad incluye ya la concepción de la misma que la hace existir independientemente de nosotros y de nuestra comprensión; de manera que nuestra reflexión sobre lo que queremos dar a entender, cuando caracterizamos a esa realidad, no puede dar acomodo a la idea positivista de que las verdades acerca de la realidad deberían ser equivalentes a verdades acerca de nosotros mismos.

Esta equivalencia, inaceptablemente idealista, como la descubre Berlin, en nada mejora (como los positivistas creyeron que lo haría) cuando se trata a las verdades categoriales acerca de la realidad como verdades hipotéticas acerca de nosotros mismos (o acerca de otros observadores posibles). Ésta es la maniobra del fenomenalismo, que fue, *par excellence*, la teoría positivista del mundo externo. El fenomenalismo trató de reducir analíticamente todas las aseveraciones

acerca del mundo material a enunciados acerca de experiencias reales o posibles. Las aseveraciones acerca de objetos observados eran, al sujetarse a análisis, categóricas, al menos en parte: registraban las observaciones reales. Las aseveraciones acerca de objetos no observados, por otra parte, al ser analizadas, resultaban ser enteramente hipotéticas. Pero esta conjunción de pretensiones, como indica Berlin, no puede ser correcta: la diferencia entre lo que es observado y lo que no es observado no puede traducirse en una simple diferencia de *forma lógica*.

De modo que, en términos más generales, cuando Berlin trata el tema de que una proposición se refiere a un objeto no observado, vemos que la directriz de su argumento ataca la mezcla de epistemología y de lógica que ha caracterizado a la tradición empirista. (Las consecuencias eventuales del rechazo de las nociones epistemológicas de referencia de los empiristas son radicales, y constituyen en la actualidad una de las principales preocupaciones de la filosofía del lenguaje.) Otra cosa que se desprende de la oposición de Berlin al verificacionismo es su vigoroso sentido (no compartido por todos los filósofos) de la realidad del pasado: algo que afirman a la vez sus opiniones metafísicas y la totalidad de su obra.

Berlin no aceptó la opinión positivista acerca del significado y del conocimiento, ni –sobre todo– su concepción de que la filosofía tenía que cumplir los modestos papeles de secretaria de la ciencia y redactora de la nota necrológica de la metafísica, hasta que le llegara a ella misma el momento de su desaparición. Su sentido de la historia lo hizo ver con escepticismo incluso la concepción más generosa de la filosofía propia de la filosofía lingüística pospositivista, que le asigna la tarea concreta de trazar cuidadosa e imaginativamente los usos y las implicaciones del lenguaje común y corriente, para diagnosticar, en tales términos, los orígenes de las perplejidades filosóficas. Tanto en "El objeto de la filosofía" como en "¿Existe aún la teoría política?", Berlin reclama para la filoso-

fía una tarea más amplia, en términos de una cuenta y razón, quizá más en el espíritu de Collingwood que en el de cualquiera de los filósofos analíticos, de los diversos modelos o presuposiciones de que se han valido los hombres en su experiencia, y que, por cierto, han ayudado a formar dicha experiencia. La comprensión de estos modelos, y la autocomprensión del propio modelo, se postulan como una de las tareas de la filosofía, la cual implica a otras: pues si la descripción razonada de estos diversos modelos nos da una explicación correcta de la constitución de la experiencia humana en épocas distintas, y en situaciones culturales diferentes, entonces existen preguntas legítimas acerca de la objetividad de lo que, en un tiempo y un lugar determinados, es considerado conocimiento. Los interrogantes no son nuevos, y han sido explícitos y de apremiante respuesta desde Hegel (por lo menos). La filosofía lingüística no tenía mayor cosa que decir al respecto, y centró la atención en otras cosas; pero no por ello desaparecieron las preguntas; ni siquiera cambiaron gran cosa mientras se les tuvo en el olvido.

De hecho, se les puede formular inclusive a las ciencias naturales. El propio Berlin no lo ha hecho y, por cierto, lo único que en estos dos ensayos lleva la marca del positivismo, es la interpretación de la ciencia implícita en su división entre preguntas que son decididamente "respondibles" y las que no lo son, y la división, de nuevo, de las preguntas que pueden tener respuesta entre las que son de carácter empírico, y las que son de índole formal. Pero la actividad de los paradigmas y modelos, de que habla Berlin, fuera de estos campos tan amansados, puede descubrirse en el desarrollo de las ciencias naturales mismas, como insisten en sostener muchos de los filósofos actuales de la ciencia. Es significativo que muchos de estos filósofos tiendan a creer que las teorías científicas no pueden comprenderse con propiedad, salvo en función de su historia; algo que para Berlin es cierto, pero respecto de todo lo que le parece ser verdaderamente interesante.

Berlin ha dirigido su preocupación por el papel que desempeñan modelos y presuposiciones, sobre todo hacia las ciencias humanas, a la vez que ha insistido también en "El concepto de la historia científica", y en otras partes, sobre la peculiaridad de esas ciencias, consistente en que tienen una materia de estudio que es de la misma índole que la del investigador. En opinión de Berlin, este rasgo autoriza y exige, a la vez, en el investigador una clase especial de comprensión profunda, que no es válida para ninguna otra clase de materia de estudio. Por supuesto, es ésta la clase de capacidad que admira en aquellos que, como Vico y Herder, por encima de todos, han insistido en que las edades pasadas y las culturas remotas vieron el mundo con ojos distintos de los nuestros, y que es preciso llevar a cabo un esfuerzo de identificación para poder captar de nuevo su manera de ver las cosas. Es una capacidad, también, que el propio Berlin ha demostrado poseer de manera sobresaliente. Tiene que ver, no sólo con la comprensión a través del tiempo, sino también con la inteligencia de los muy diversos puntos de vista, de las estructuras del entendimiento y de las preconcepciones que distintos pensadores aplican al mundo, en un mismo periodo de la historia.

Estas diversas estructuras o modelos, en épocas diferentes o coetáneas, plantean inevitablemente problemas de relativismo: los de saber si existe algún fundamento para creer que una de dichas estructuras puede ser considerada, en sentido absoluto, como mejor o más propia que otras. Que yo sepa, Berlin no nos ha ofrecido una crítica teórica general del relativismo, pero sí se muestra renuente a aceptarlo, sin más; y le sobra razón para hacerlo, en la medida en que su propia interpretación de las acciones humanas y de su inteligibilidad implica la falsedad de algunas ideologías y de algunos modelos de vida que han ejercido influencia en el pasado, y siguen ejerciéndola. En "De la esperanza y del miedo liberado", Berlin examina algunas cuestiones metafísicas acerca de la libertad humana (cuestiones que preceden a los temas relati-

vos a la libertad social y política, que ha analizado en otras partes), en relación con un interrogante muy interesante y de gran alcance; a saber: el de si el conocimiento libera siempre. Desea subrayar el enorme efecto que tendría en las nociones comunes de acción, finalidad, elogio, culpa, pesar, y así sucesivamente, si creyésemos realmente en una teoría determinista, que dijese que nuestras acciones son el estricto resultado causal de estados de cosas anteriores, que se extienden indefinidamente hacia atrás. La hipótesis "conciliadora" de la autodeterminación, que afirma que somos libres, si entre las causas de nuestra acción se encuentra nuestra propia elección, aun cuando esa elección esté a su vez causada, no le parece ser suficientemente buena a Berlin, como no le pareció a Epicuro, que la consideró como una forma de "semiesclavitud". Berlin no argumenta directamente contra el determinismo, ni pretende que su negación de la estrategia conciliadora (su insistencia en que los costos conceptuales y morales de la creencia en el determinismo serían enormes) sea un argumento *in terrorem* contra la aceptación del determinismo. Pero sí considera decididamente erróneo el principio de la autodeterminación, y que las imágenes de liberación que lo acompañan son en esa misma medida defectuosas: absolutamente defectuosas, y no sólo relativamente a otro conjunto de presuposiciones. En efecto, se sospecha que no sólo tiene la esperanza, sino la certeza, de que el determinismo es falso, y de que se encuentra a nuestro alcance realmente el paquete entero de libertad antideterminista por la que suspira el libertario.

En la exposición que nos da de la filosofía, más de una clase de preguntas queda excluida del reino de lo que puede encontrar respuesta determinada. Entre estas últimas, se encuentran las preguntas acerca de los valores; y el hecho de que hayan de quedar de tal modo excluidas, y de que, en tal contexto, se les debe asemejar a las cuestiones filosóficas, son ambos hechos característicos del punto de vista de Berlin. El que las preguntas acerca del valor deban asimilarse

parcialmente a las cuestiones filosóficas nos recuerda el amplio alcance que atribuye Berlin a la filosofía. Nos advierte también de que la razón por la cual las preguntas por el valor tienen respuestas, que a su juicio son en última instancia discutibles, no es la de que sean "subjetivas", o la de que sean respuestas que son meramente expresiones de actitudes opuestas. En efecto, interpretar las discusiones de los conflictos entre valores que lleva a cabo Berlin como si fuesen un debate sobre el subjetivismo, es colocarlas fuera de su sitio y no percatarse de su fuerza especial. El debate acerca del subjetivismo se ocupa característicamente de los conflictos de valores entre personas o sociedades (¿quién está en lo justo?). Lo que por encima de todo preocupa a Berlin, por otra parte, es la tensión entre los valores que entran en conflicto en *nuestra propia* conciencia.

Una vez más, en estos ensayos y en otras partes, Berlin llama nuestra atención contra el profundo error de suponer que todos los bienes, todas las virtudes, todos los ideales, son compatibles, y que lo deseable puede unirse, en última instancia, en un todo armonioso sin pérdida. Esto no es el lugar común de que en un mundo imperfecto no todas las cosas que consideramos buenas son compatibles entre sí en la práctica. Se trata, antes bien, de que no tenemos una concepción coherente del mundo sin pérdida; que los bienes entran en conflicto por su misma naturaleza, y que no puede existir un plan indiscutible para armonizarlos. Por supuesto, puede haber errores o limitaciones en nuestro pensamiento acerca de los valores; lo mismo en un caso particular, que de una manera más sistemática. Entre otras cosas, puede haber errores de omisión y de simplificación, que tengan su origen en el sucumbir a la ilusión de que un valor puede sobreponerse a todos los demás, y restructurarlo todo. Para Berlin, es éste un error capital, y en cierto sentido, es absoluto, ya que peca contra algo que es absolutamente verdadero acerca de los valores. No obstante, el cuadro histórico que nos pinta Berlin de los

valores, la explicación de los diferentes modelos de hombre y del mundo manifestados en diversas épocas y en sociedades diversas, nos dicen también que es el caso –por cierto, que *tiene que ser* el caso, en esa acepción hegeliana del *tener que ser* hegeliano, que Berlin se ha negado tan convenientemente a descartar– que no todos los valores pueden hacerse igualmente presentes a todos los puntos de vista. Además, la intensa conciencia de la pluralidad de los valores y de su conflicto es por sí misma un fenómeno histórico; un rasgo de algunas épocas (por ejemplo, de la nuestra) más que de otras. En efecto, lo que nos puede permitir llegar a la comprensión del objeto, o los títulos de validez de un valor determinado, su posible atractivo para nuestros sentimientos, es la capacidad de llegar a entender con simpatía a una sociedad que lo respetó con menos competición pluralista de la que sufre en nuestros días.

El pluralismo de los valores que defiende Berlin no es *simplemente* una aplicación a la ética y a la teoría política de la actitud general antirreduccionista, antisimplificadora filosófica que nos propone en el ensayo titulado "Traducción lógica" (ensayo que expresa muy claramente algunas de las preocupaciones de la filosofía de Oxford en aquel tiempo). Esa actitud general se deja a un lado muy adecuadamente, ante las demandas de la teoría explicativa: es obvio, desde luego, que tiene que hacerse a un lado ante la teoría, y la cuestión en filosofía es saber hasta qué punto la explicación necesita de la teoría; cuestión a la que la práctica actual da una respuesta mucho más positiva que la filosofía de Oxford en el decenio de 1950. Pero en ética, el problema de si deberíamos rechazar los títulos de algún valor al que apreciamos –renunciar, por ejemplo, a las consideraciones de lealtad o de justicia, en bien de los intereses de la utilidad general o de la benevolencia– no puede ser materia de la teoría *explicativa*. Los filósofos han insistido, y siguen insistiendo, en que nos encontramos aquí con las exigencias de otra clase de teoría, que se propone sistematizar y

simplificar nuestras opiniones morales. Pero rara vez han intentado siquiera dar una respuesta a la verdadera pregunta: ¿cuál es la autoridad que supuestamente posee la limpieza, o la sencillez teórica, en contra de las preocupaciones o intereses que le parecen a uno realmente importantes? Tal pregunta carece de respuesta obvia, aun después de haberle reconocido un poder considerable (más, probablemente, del que le concedería Berlin) a la teoría filosófica en general.

Acaso existan pocas, o ningunas, presiones puramente teóricas para la reducción de los conflictos en nuestro sistema de valores. Berlin dirá que existe una presión para *no* reducirlos; para que conservemos nuestra conciencia de los mismos, y no tratemos de reducirlos sino por partes: esa presión es la del respeto por la verdad. Negar los conflictos, tratar de resolverlos sistemáticamente y de una vez por todas, sería pecar contra algo absolutamente cierto acerca de los valores. Pero, entonces, ¿cómo deberemos entender el hecho, ya mencionado, de que un elevado nivel de tal conflicto, y la conciencia que se tenga de ello, constituyen la señal distintiva de unas formas de vida y de unas sociedades, pero no de otras? Entre las formas de vida que están en favor de esa clase de conciencia, ocupa una posición destacada (huelga decirlo) la sociedad liberal; y Berlin esgrime el pluralismo de los valores, en defensa del liberalismo.

Creo que su defensa de la sociedad liberal se apoya en el pluralismo de los valores, en más de una manera. Es obvio que si hay muchos valores auténticos que compiten, además, entre sí, cuanto más tienda una sociedad a postular un solo valor, tanto mayor será el número de valores auténticos que suprima o menosprecie. *Mayor*, en esta medida, tiene que significar *mejores*. La afirmación conserva su validez, aun si concedemos la importante observación de que no todos los valores *pueden* combinarse pluralísticamente, y que algunos de ellos languidecen notablemente en una compañía demasiado pluralista. Existen límites lógicos, psicológicos y sociológicos para la gama de valo-

res que un individuo puede respetar seriamente en su vida, o que una sociedad puede respetar en la vida de sus ciudadanos. (Ésta es una de las cosas que dicen las personas que niegan que la igualdad liberal, por ejemplo, sea la igualdad real; punto discutible a que da origen la forma que imprime Berlin a la igualdad en su análisis de su calidad de valor, entre otros valores.)

Pero existe una consideración de índole diferente: la de que la conciencia de la pluralidad de valores competitivos es en sí misma un bien, por cuanto constituye el conocimiento de una verdad absoluta y fundamental. Es éste un valor que, en nombre de la sinceridad, de la veracidad o de la valentía, es posible defender contra quienes recomiendan la simplificación de nuestros valores; no como necesidad teórica, quizá, sino a título de mejoramiento práctico. Aquí, Berlin *en último análisis*, como dicen pensadores de una tendencia más bien diferente- descubre un valor en el conocimiento y en la comprensión auténtica mismos, y considera que es un argumento en favor de la sociedad liberal el que dicha sociedad exprese, mejor que cualquier otra, una verdadera comprensión de la naturaleza pluralista de los valores.

Pero, ¿qué podemos entender por "verdadera comprensión"? ¿Cuál es la verdad que conoce aquel que reconoce la pluralidad última de los valores? En términos filosóficos abstractos, será *que existen tales valores* y, expresado de manera tan genérica, puede entenderse que equivale a hablar en favor de un orden objetivo de valores que algunas formas de conciencia (sobre todo, la conciencia liberal) reconocen más fácilmente que otras. Pero esa manera de expresarlo es, en verdad, por demás genérica. Es más característico del punto de vista de Berlin, y más esclarecedor en sí mismo, decir que, quien reconoce con propiedad la pluralidad de los valores, es aquel que comprende el papel profundo y creador que estos diversos valores pueden desempeñar en la vida humana. En esta perspectiva, lo acertado de la conciencia liberal se ex-

presa mejor, no tanto en términos de la verdad –o sea, que reconoce la existencia de los valores que de verdad existen– como en términos de la veracidad. Se halla dispuesta esta conciencia a construir una vida en torno al reconocimiento de que estos distintos valores poseen cada uno una significación humana real e inteligible, y no son simplemente errores, desorientaciones, o tristes expresiones de la naturaleza humana. Tratar de construir una vida de cualquier otra manera, ahora, sería una evasión respecto de algo que sabemos ahora que es verdad. Lo que entendemos es una verdad acerca de la naturaleza humana según ha sido revelada; revelada de la única manera como podía revelarse; o sea, históricamente. La veracidad que se necesita es una veracidad relativa a esa experiencia histórica de la naturaleza humana.

Así pues, podemos ver que, en la concepción fundamental que se ha trazado Berlin de los valores, y en relación con ellos, de la humanidad, encontramos el recurso implícito, una vez más, a la comprensión histórica. Quizá logremos ver también cómo el desarrollo de su pensamiento, desde la teoría general del conocimiento, hasta la historia de las ideas y la filosofía de la historia, no fue meramente consecuencia de un cambio de interés; y que su complejo sentido de la historia se halla tan profundamente comprometido con su filosofía, aun en sus aplicaciones más abstractas, como se halla, muy obviamente, en sus otros escritos y en su vida misma.

I. EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA

¿CUÁL es la materia de estudio, el tema u objeto de la filosofía? No existe para esta pregunta una respuesta que se haya aceptado universalmente. Las opiniones difieren, y van desde las que la consideran como la contemplación de todo el tiempo y de toda la existencia –como la reina de las ciencias–, la piedra angular de la totalidad del arco del conocimiento humano, hasta los que quisieran hacerla a un lado, como a una seudociencia que saca provecho de las confusiones verbales; como síntoma de inmadurez intelectual, que debe relegarse, junto con la teología y otras disciplinas especulativas, al museo de las curiosidades antiguas, tal y como hace tiempo se han relegado la astrología y la alquimia, por la victoriosa marcha de las ciencias naturales.

Quizá la mejor manera de enfocar este tema consiste en preguntarnos lo que constituye el campo de las demás disciplinas. ¿Cómo delimitamos el dominio, pongamos por caso, de la química, la historia o la antropología? En estos casos, parece evidente que las materias o campos de estudio están determinados por las clases de preguntas para cuya respuesta han sido inventados. Las preguntas mismas son inteligibles si, y sólo si, sabemos dónde buscar las respuestas.

Si se le plantea a alguien una pregunta común, como: "¿en dónde está mi abrigo?", "¿por qué fue elegido presidente de los Estados Unidos el señor Kennedy?", "¿cuál es el sistema soviético de derecho penal?", normalmente sabrá cómo buscar la respuesta. Quizá nosotros mismos no conozcamos las respuestas, pero sí sabemos que, en el caso de la pregunta por el abrigo, lo que hay que hacer es ponerse a buscar en el armario, sobre una silla, etc. En el caso de la elección del señor Kennedy, o del sistema soviético de derecho penal, consultamos libros o a especialistas para encontrar los testimonios empíricos que conducen a las

conclusiones del caso y las hacen, ya que no ciertas, por lo menos probables.

Dicho de otra manera: sabemos en dónde buscar una respuesta; sabemos qué origina que una respuesta sea plausible, en tanto que otra no lo sea. Lo que vuelve a esta clase de preguntas inteligible es, en primer lugar, que creemos que la respuesta puede encontrarse por medios empíricos; es decir, mediante la observación ordenada o el experimento, o a través de medios combinados de estos últimos; a saber: los del sentido común o los de las ciencias naturales. Existe otra clase de preguntas respecto de las cuales tenemos la misma claridad acerca del camino correcto a través del cual llegar a las respuestas; a saber: las disciplinas formales: la matemática, por ejemplo, o la lógica, o la gramática, o el juego del ajedrez, o la heráldica, definidos en términos de algunos axiomas y de ciertas reglas de deducción, etc., donde la respuesta a los problemas debe encontrarse mediante la aplicación de dichas reglas de la manera que se considera correcta.

Por ejemplo: no conocemos la prueba correcta del teorema de Fermat –no se sabe de nadie que la haya encontrado–, pero sí sabemos de qué manera proceder: sabemos cuáles son los métodos que nos darán la respuesta correcta a la pregunta, y cuáles no. Si hubiese alguien que creyese que las respuestas a las preguntas matemáticas pueden obtenerse contemplando los verdes campos, u observando el comportamiento de las abejas, o que las respuestas a los problemas empíricos pueden obtenerse mediante el cálculo puro, sin que medie ningún contenido fáctico, pensaríamos hoy de él que estaba equivocado hasta el extremo de la locura. Cada una de estas grandes clases de preguntas –las fácticas y las formales– posee sus propias técnicas especializadas: los descubrimientos realizados en estos campos por hombres geniales pueden utilizarse, una vez establecidos, por hombres que nada tienen de geniales, de manera semimecánica, a fin de obtener resultados correctos.

La marca distintiva de estos dominios del pensamiento humano es que, tan pronto como se nos formula la pregunta, sabemos cuál es la dirección que debemos tomar para tratar de obtener la respuesta. La historia del pensamiento humano sistemático es, en gran parte, la de un esfuerzo sostenido para formular todas las preguntas que se le han ocurrido a la humanidad, de manera tal, que las respuestas que se les puedan dar caigan en una u otra de dos grandes canastas: la empírica; es decir, la de las preguntas cuyas respuestas dependen, en última instancia, de los datos observables; y la formal; es decir, la de las preguntas cuyas respuestas dependen del puro cálculo, sin que lo traben conocimientos sobre hechos. Esta dicotomía constituye una tajante simplificación excesiva: no es tan fácil desligar los elementos formales de los empíricos, pero contiene verdad suficiente para no inducirnos a error grave. Esta distinción entre las dos grandes fuentes del conocimiento humano ha sido reconocida desde los mismísimos comienzos del pensamiento consciente de sí mismo.

Sin embargo, hay algunas preguntas que no encajan tan fácilmente en esta sencilla clasificación. A la pregunta "¿qué es un okapí?" se responde con bastante facilidad mediante un acto de observación empírica. De manera semejante, el problema de "¿cuál es la raíz cúbica de 729?" se resuelve mediante un simple cálculo de acuerdo con reglas aceptadas. Pero si pregunto, "¿qué es el tiempo?", "¿qué es un número?", "¿cuál es la finalidad de la vida humana sobre la Tierra?", "¿cómo puedo conocer hechos del pasado que ya no están ahí; que ya no están, en dónde?", "¿son todos los hombres verdaderamente hermanos?", ¿qué podré hacer para ponerme a buscar la respuesta? Si preguntase "¿en dónde está mi abrigo?", una respuesta posible (correcta o no) sería la de "en el armario", y todos sabríamos dónde buscar. Pero si un niño me preguntase "¿en dónde se encuentra la imagen del espejo?", no le serviría de gran cosa que lo invitara a buscar dentro del espejo, que habría de encontrar formado de vidrio

macizo; ni en la superficie del espejo, pues la imagen no se encuentra indudablemente en su superficie, a la manera como podría estarlo una estampilla de correos que se le hubiese pegado; ni detrás del espejo (que es donde parece estar la imagen), pues cuando mira uno detrás del espejo no encuentra allí ninguna imagen, y así sucesivamente.

Muchos de los que se ponen a pensar largo tiempo, y con suficiente intensidad, en preguntas tales como: "¿qué es el tiempo?" o "¿puede detenerse el tiempo?"; "cuando veo doble, ¿de qué es de lo que hay dos cosas?", "¿cómo sé que otros seres humanos (u objetos materiales) no son meras ficciones de mi propia mente?", caen en un estado de irremediable frustración. A la pregunta: "¿cuál es el significado del 'tiempo futuro'?" pueden responder los gramáticos aplicando mecánicamente reglas formales; pero si pregunto: "¿cuál es el significado del 'futuro'?", ¿adónde habré de ir a buscar la respuesta?

Parece haber algo raro en todas estas preguntas, tan diferentes entre sí como las de la visión doble, o el número, o la fraternidad humana, o los fines de la vida; se distinguen de las preguntas de la otra canasta en que la pregunta misma no parece contener un señalador de la manera como habrá de encontrarse la respuesta. Las otras y más comunes preguntas contienen precisamente esos señaladores, o técnicas para encontrar sus correspondientes respuestas. Las preguntas acerca del tiempo, de la existencia de los demás, y así sucesivamente, hunden al interrogador en la perplejidad y fastidian a las personas de mentalidad práctica, precisamente porque no parecen conducir a respuestas claras o a la obtención de ninguna especie de conocimiento útil.

Esto nos demuestra que, entre las dos canastas originales, la empírica y la formal, existe por lo menos otra canasta intermedia, en la que viven todas aquellas preguntas que no encajan fácilmente en las otras dos. Estas preguntas son de muy diversa índole; unas parecen ser preguntas sobre hechos; otras, acerca de

valores; unas son preguntas acerca de palabras y unos cuantos símbolos; otras se refieren a los métodos que siguen quienes las utilizan: científicos, artistas, críticos, hombres del común en los asuntos de la vida de cada día; otras más son acerca de las relaciones existentes entre los diversos dominios del conocimiento; algunas tienen que ver con las presuposiciones del pensamiento; otras, con la naturaleza y los fines de la acción moral, social o política.

La única característica común que todas estas preguntas parecen tener es que no pueden contestarse, ni mediante la observación, ni a través de un cálculo, ni por métodos inductivos, ni mediante la deducción; y, a modo de corolario fundamental de todo esto, que quienes las formulan se enfrentan desde el principio a una perplejidad: no saben adónde acudir para hallar las respuestas; no hay diccionarios, enciclopedias, compendios de conocimientos, ni especialistas, ortodoxias, a los que se pueda recurrir confiadamente como a poseedores de autoridad o conocimientos indiscutibles en estas cuestiones. Además, algunas de estas preguntas se distinguen por su carácter de generales, y por tener que ver con cuestiones de principio; en tanto que otras, aun cuando en sí mismas no sean generales, muy fácilmente plantean cuestiones de principio o conducen a las mismas.

A tales preguntas se les suele llamar filosóficas. Las personas comunes las miran con desprecio, asombro o desconfianza, según sus temperamentos. Por esta razón, ya que no por otra, existe la tendencia natural a tratar de reformular estas preguntas de manera tal que la totalidad, o al menos partes de las mismas, puedan contestarse mediante aseveraciones, ya sea empíricas, o bien formales; es decir: se hacen esfuerzos, a veces por demás desesperados, para meterlas en la canasta empírica o en la formal, en las que métodos aceptados, desarrollados a lo largo de siglos, dan resultados confiables, cuya verdad puede ponerse a prueba por medios aceptados.

La historia del conocimiento humano es, en gran

medida, un continuado esfuerzo por encasillar a todas las preguntas en alguna de las dos categorías "viables"; pues, tan pronto como una pregunta desconcertante, "rara", puede traducirse a un interrogante que pueda tratar una disciplina empírica o formal, deja de ser filosófica, y pasa a formar parte de una ciencia reconocida.[1] Así pues, no fue erróneo considerar a la astronomía, en la Alta Edad Media, pongamos por caso, como disciplina "filosófica": en tanto que las respuestas a preguntas acerca de las estrellas y de los planetas no estuviesen determinadas por la observación o el experimento y el cálculo, sino dominadas por nociones no-empíricas, como las de que los cuerpos perfectos estaban obligados a recorrer órbitas circulares en virtud de sus fines o esencias interiores, que Dios o la Naturaleza les habían asignado; aun si esto fuese desmentido por la observación empírica, no se veía claramente cuál podría ser la forma de zanjar problemas astronómicos: es decir, cuál habría de ser el papel desempeñado por la observación de cuerpos celestes reales, y cuál el papel que correspondía a las afirmaciones teológicas o metafísicas que no se pudieran comprobar, ni por medios empíricos, ni por medios formales.

Sólo cuando las preguntas astronómicas se formularon de modo que pudiesen descubrirse sus respuestas claras, utilizando los métodos de la observación y el experimento, y confiando en ellos; respuestas que, a su vez, pudiesen conectarse en una estructura sistemática cuya coherencia se comprobara con medios puramente lógicos o matemáticos, se creó la moderna ciencia astronómica, con lo cual dejó tras de sí una nube de oscuras nociones metafísicas, desvinculadas de las pruebas empíricas y, por consiguiente, superfluas para

[1] Las aspiraciones de la metafísica o de la teología a que se les considere como ciencias tienen que apoyarse en la suposición de que la intuición o la revelación son fuentes directas de conocimiento de hechos, de datos bien establecidos acerca del mundo; ya que dicen ser formas de experiencia directa, sus datos, en caso de que se reconozca la existencia de los mismos, pertenecen, en lo que se refiere a nuestros fines, a la canasta "empírica".

la nueva ciencia, y por ello se les fue relegando y olvidando gradualmente.

Así también, en nuestro tiempo, disciplinas tales como la economía, la psicología, la semántica y la propia lógica se están liberando gradualmente de todo lo que no depende de la observación, o de lo que no es formal; si completan con éxito este proceso, y cuando lo completen, se lanzarán a la realización de carreras independientes propias, como ciencias naturales o formales, con un rico pasado filosófico, pero con un presente y un futuro empírico y (o) formal. La historia del pensamiento, de tal modo, es una larga serie de parricidios, en la cual nuevas disciplinas tratan de lograr su libertad dando muerte a las materias de estudio progenitoras, y borrando totalmente, dentro de sí mismas, hasta las menores huellas que puedan subsistir en su interior de problemas "filosóficos"; es decir, de la clase de preguntas que no llevan dentro de su propia estructura indicaciones claras de las técnicas para su propia solución.

Tal es, por lo menos, el ideal de dichas ciencias; en la medida en que algunos de sus problemas (por ejemplo, en la cosmología moderna) no se formulan en términos puramente empíricos o matemáticos, su campo se traslapa necesariamente con el de la filosofía. En efecto, sería temerario afirmar que cualquier ciencia desarrollada de alto nivel ha erradicado finalmente sus problemas filosóficos. En física, por ejemplo, existen en el momento actual preguntas fundamentales que parecen ser, de muy diversas maneras, filosóficas; preguntas que tienen que ver con el entramado mismo de conceptos, en términos del cual se han de forjar las hipótesis e interpretar las observaciones. ¿De qué manera se relacionan entre sí los modelos ondulatorios y los modelos de partículas? ¿Es la indeterminación un rasgo final de la teoría subatómica? Tales preguntas son de especie filosófica; en particular, no hay ningún programa deductivo ni de observaciones que conduzca directamente a su solución. Por otra parte, es cierto, por supuesto, que quienes tratan de dar respuesta a

tales preguntas tienen que estar versados en física y bien dotados para la misma, y que cualesquier respuestas a dichas preguntas constituirían adelantos en la propia ciencia de la física. Aun cuando, gracias a la progresiva separación de las ciencias positivas, ninguna de las preguntas de los filósofos es física, algunas preguntas de los físicos son todavía filosóficas.

Hay una razón, y sólo una, por la cual los alcances y el contenido de la filosofía no parecen reducirse mucho por este proceso de encogimiento. Pues, por muchas que sean las preguntas que puedan transformarse, de modo tal que caigan dentro del tratamiento empírico o formal, el número de preguntas que parecen ser incapaces de tal tratamiento no parece reducirse. Este hecho habría desconsolado a los filósofos de la Ilustración, convencidos como estaban de que todas las preguntas legítimas podrían obtener respuesta a través de los métodos que tan magníficos triunfos habían alcanzado en manos de los científicos de la naturaleza, en el siglo XVII y a comienzos del XVIII.

Es verdad que aun en aquellos días luminosos los hombres no parecían estar más cerca de alcanzar la solución a los interrogantes fundamentales, indiscutiblemente filosóficos, porque, probablemente, no tenían respuesta acerca de si los hombres y las cosas habían sido creados para el cumplimiento de una finalidad, por Dios o por la Naturaleza, y en caso de que lo hubiesen sido, con qué fin; o acerca de si los hombres gozaban de libertad para elegir entre posibilidades opuestas, o, por lo contrario, estaban rigurosamente determinados por las leyes causales que gobernaban a la naturaleza inanimada; o de si las verdades éticas y estéticas eran universales y objetivas, o relativas y subjetivas; respecto de si los hombres no eran más que amasijos de sangre y músculos, huesos y tejido nervioso, en vez de ser las moradas terrenales de almas inmortales; a si la historia humana tenía una estructura discernible, era una secuencia causal repetitiva, o la sucesión de accidentes causales e ininteligibles. Estas añejas preguntas los atormentaban como habían

atormentado a sus antepasados de Grecia, de Roma, de Palestina y del Occidente medieval.

La física y la química no le decían a uno por qué unos hombres tenían que obedecer a otros hombres, ni en cuáles circunstancias, ni cuál era la naturaleza de tales obligaciones, ni qué era el bien y qué era el mal; no decían si la felicidad y el conocimiento, la justicia y la misericordia, la libertad y la igualdad, la eficiencia y la independencia individual, eran metas igualmente válidas de la acción humana; y, para el caso, si eran compatibles entre sí o, por lo contrario, cuáles habrían de elegirse y cuáles eran criterios válidos para tales elecciones, y cómo podríamos estar seguros de su validez, y qué era lo que se podía entender por la noción misma de validez, y otras muchas preguntas de esta índole.

Sin embargo –así decían muchos de los filósofos del siglo XVIII–, hubo un tiempo en que semejante situación de caos y duda había prevalecido también en el campo de las ciencias naturales; empero, el genio humano había prevalecido finalmente allí, y había creado el orden.

> La Naturaleza y las leyes de la Naturaleza
> se ocultaban en la noche:
> Dijo Dios: "¡Sea Newton!", y todo fue luz.

Si Newton, con un pequeño número de leyes fundamentales, podía, al menos en teoría, permitirnos determinar la posición y el movimiento de todos los entes físicos del universo, y de tal modo abolir de un solo golpe una vasta e informe masa de reglas conflictivas, oscuras y sólo inteligibles a medias, que hasta entonces habían pasado por ser conocimiento de la Naturaleza, ¿no era razonable esperar que, mediante la aplicación de principios semejantes a la conducta humana y al análisis de la naturaleza del hombre, pudiésemos obtener luces semejantes y colocar a las ciencias humanas sobre fundamentos no menos firmes?

La filosofía se alimentaba de los enredos y oscuridades del lenguaje; si se esclarecían éstos, sin duda

habría de descubrirse que las únicas preguntas subsistentes tendrían que ver con creencias humanas sujetables a prueba, o con expresiones de necesidades, esperanzas, miedos o intereses humanos fáciles de señalar, y correspondientes a su existencia cotidiana. Constituían éstas la materia legítima de estudio de psicólogos, antropólogos, sociólogos y economistas; lo único que se necesitaba era un Newton, o una serie de Newtons, para las ciencias del hombre; de esta manera, se suprimirían de una vez por todas las perplejidades de la metafísica, se desterraría a la ociosa tribu de los especuladores filosóficos y, sobre el terreno de tal modo desmontado, se levantaría el edificio claro y firme de las ciencias naturales.

Tal fue la esperanza de los más famosos filósofos de la Ilustración; desde Hobbes hasta Hume y Helvecio, Holbach, Condorcet, Bentham, Saint-Simon, Comte y sus sucesores. Sin embargo, era un programa condenado al fracaso. El reino de la filosofía no se dividió en una serie de estados científicos sucesores. Las preguntas filosóficas siguieron (y siguen) fascinando y atormentando a las mentes curiosas.

¿A qué se debe esto? Respuesta esclarecedora al respecto es la que proporcionó Kant, el primer pensador que trazó una clara distinción entre las preguntas sobre hechos, por una parte, y, por otra, las preguntas acerca de las estructuras en que estos hechos se nos presentaban; estructuras que no se modificaban, por mucho que los hechos mismos, o nuestro conocimiento de ellos, pudiesen cambiar. Estas estructuras, o categorías, o formas de la experiencia, no eran ya la materia de estudio de ninguna ciencia natural posible.

Kant fue el primero en trazar la distinción fundamental entre los hechos -los datos de la experiencia, por así decirlo; las cosas, personas, los acontecimientos, las cualidades, las relaciones, que observamos, inferimos o que son objeto de nuestras reflexiones- y las categorías en términos de las cuales teníamos experiencia sensible de los mismos, nos los imaginábamos,

y reflexionábamos sobre ellos. Según él, eran éstas independientes de las diferentes actitudes cósmicas; de los entramados religiosos o metafísicos que pertenecían a diversas épocas y civilizaciones. Así, por ejemplo, la mayoría de los filósofos griegos, y sobre todo Aristóteles, pensaban que todas las cosas encerraban en su seno finalidades asignadas por la Naturaleza, fines o metas que no podían menos de cumplir. Los cristianos medievales veían el mundo como una jerarquía en la que cada objeto y cada persona tenía que cumplir una función específica establecida por el Creador divino; sólo Él comprendía el objeto de toda la estructura, y hacía que la dicha o la desdicha de sus criaturas dependiesen del grado en que cumpliesen los mandamientos que llevaban consigo los diferentes propósitos para los que habían sido creadas; las finalidades que, al cumplirse, realizaban la armonía universal, la suprema estructura, cuya totalidad quedaba fuera del alcance de la mente de las criaturas y era comprendida únicamente por el Creador.

Para los racionalistas de los siglos XVIII y XIX no había finalidad en nada, salvo la que el hombre mismo había creado para servir a sus propias necesidades, y consideraban que todo lo demás estaba determinado por leyes de causa y efecto, de modo que la mayoría de las cosas carecían de finalidad, y eran lo que eran, y se movían y cambiaban, como lo hacían, como entes de hecho "crudo".

Éstos ya eran puntos de vista profundamente diferentes. Sin embargo, quienes los sostenían veían entidades muy semejantes en el universo: colores, sabores, formas, clases de movimiento y de reposo muy semejantes, además de experimentar sentimientos parecidos, perseguir fines semejantes, y actuar de manera también semejante.

En su doctrina de nuestro conocimiento del mundo exterior, Kant enseñó que las categorías a través de las cuales lo veíamos eran idénticas en todos los hombres conscientes; permanentes e inalterables; en verdad, era esto lo que daba unidad a nuestro mundo y

posibilitaba la comunicación. Pero algunos de los que pensaban acerca de la historia, la moral y la estética se percataban del cambio y de la diferencia; lo que difería no era tanto el contenido empírico de lo que las sucesivas civilizaciones habían visto, u oído, o pensado, como las estructuras básicas dentro de las cuales los habían percibido; los modelos en términos de los cuales los concebían; los lentes-categorías a través de los cuales los veían.

El mundo de un hombre que cree que Dios lo ha creado con una determinada finalidad, que posee un alma inmortal, que existe otra vida en la que le harán expiar sus pecados, es radicalmente diferente del mundo de un hombre que no cree en ninguna de estas cosas; y las razones para la acción, los códigos morales, las creencias políticas, los gustos, las relaciones personales del primero de los mencionados, se distinguirán profunda y sistemáticamente de los del otro.

Las opiniones que los hombres tengan unos de otros diferirán muchísimo entre sí, precisamente a consecuencia de sus concepciones generales del mundo: las nociones de causa y propósito, de bien y de mal, libertad y esclavitud, cosas y personas, derechos, deberes, leyes, justicia, verdad, falsedad (para mencionar algunas ideas capitales escogidas al azar), dependen directamente del entramado general dentro del cual forman, valga la expresión, puntos nodales. Aun cuando los hechos que se clasifican y ordenan bajo estas nociones no son de ninguna manera idénticos para todos los hombres en todo momento, estas diferencias, sin embargo –que las ciencias examinan–, no son lo mismo que las diferencias, más profundas, que el llevar diferentes anteojos, el utilizar categorías distintas, el pensar en función de modelos diferentes, tienen que causar en hombres de tiempos y lugares diversos, de culturas y puntos de vista distintos.

Así pues, la filosofía no es un estudio empírico; no es el examen crítico de lo que existe o ha existido o existirá, cosas de las que se ocupan el sentido común

en sus conocimientos y creencias, así como los métodos de las ciencias naturales. Tampoco es una forma de deducción formal, como lo son las matemáticas y la lógica. Su materia de estudio la constituyen, en gran medida, no las cosas de la experiencia, sino los modos como se les ve, las categorías permanentes o semipermanentes en términos de las cuales se concibe y clasifica a la experiencia. Finalidad en contraposición a causalidad mecánica; organismo, en contraposición a amalgama; sistema, en contraposición a un simple estar pegado o unido; orden espacio-temporal, en contraposición a ser intemporal; deber, en contraposición a apetito; valor, en contraposición a hecho; todo esto integra categorías, modelos, espejuelos. Algunos de ellos son tan viejos como la experiencia humana misma; otros tienen un carácter más transitorio. Los más transitorios hacen que los problemas de los filósofos adopten un aspecto más dinámico e histórico. Modelos y entramados conceptuales diferentes, con sus oscuridades y dificultades que los acompañan, surgen en tiempos distintos. El caso de los problemas contemporáneos en el entramado explicativo de la física, que ya mencionamos, es un ejemplo de esto. Pero hay otros ejemplos que afectan al pensamiento, no sólo de los físicos y de otros especialistas, sino del hombre reflexivo, en general.

Por lo que hace a la política, por ejemplo, los hombres trataron de concebir su existencia social por analogía con diversos modelos: en una etapa, Platón, quizá siguiendo en esto a Pitágoras, trató de tejer su sistema de la naturaleza humana, sus atributos y metas, conforme a una pauta geométrica, pues creyó que así explicaría todo lo que existía. Vino después el entramado conceptual de Aristóteles, de carácter biologista; luego aparecieron las numerosas imágenes cristianas en que abundan los escritos de los Padres de la Iglesia, así como el Antiguo y el Nuevo Testamentos; la analogía de la familia, que arroja una luz sobre las relaciones humanas, que no nos proporciona ningún modelo mecánico (como el de Hobbes, por ejemplo); la

noción de un ejército en campaña, con su hincapié en virtudes tales como la lealtad, la dedicación, la obediencia, necesarias para superar y aplastar al enemigo (de que tanto partido se ha sacado en la Unión Soviética); la concepción del Estado como policía de tránsito y vigilante nocturno, para impedir los choques y vigilar la propiedad, que se halla en el fondo de gran parte del pensamiento individualista y liberal; la noción que ve en el Estado algo mucho mayor que esto, y que lo entiende como una gran empresa cooperativa, llevada a cabo por individuos que procuran cumplir una finalidad común, por lo que tiene derecho a penetrar hasta en el último resquicio de la experiencia humana, en que se inspira gran parte del pensamiento "orgánico" del siglo XIX; los sistemas tomados de la psicología, o de la teoría de los juegos, que están en boga en el momento actual, son todos modelos en función de los cuales los seres humanos, los grupos, sociedades y culturas, han concebido su experiencia.

Estos modelos chocan frecuentemente entre sí; unos se tornan superfluos, al no poder explicar un número demasiado grande de aspectos de la experiencia, y son, a su vez, sustituidos por otros modelos que destacan precisamente lo que esos modelos habían omitido, aun cuando, a su vez, oscurezcan lo que los otros habían aclarado. La tarea de la filosofía, difícil y penosa a menudo, consiste en desenterrar, en sacar a luz las categorías y los modelos ocultos en función de los cuales piensan los seres humanos (esto es, el uso que hacen de palabras, imágenes y otros símbolos), para poner de manifiesto lo que de oscuro o contradictorio haya en ellos; para discernir los conflictos que los oponen entre sí e impiden la construcción de maneras más convenientes de organizar, describir y explicar la experiencia (ya que toda descripción, lo mismo que toda explicación, encierra algún modelo en términos del cual se llevan a cabo la descripción y la explicación); y luego, en un nivel todavía "más alto", consiste en examinar la naturaleza de su propia actividad (epistemología, lógica filosófica, análisis lingüístico) y

sacar a luz los modelos ocultos que actúan en esta actividad de segundo orden, filosófica.

Si se objeta que todo esto parece ser muy abstracto y estar muy alejado de la experiencia diaria, demasiado poco interesado en los motivos fundamentales, en la felicidad o desdicha, y en el destino final de los hombres comunes, la réplica es que tal acusación es falsa. Los hombres no pueden vivir sin tratar de describir y explicar el universo para sí mismos. Los modelos que emplean para hacer tal cosa tienen que afectar profundamente sus vidas, y no menos cuando no están conscientes de ello; gran parte de la desdicha y de las frustraciones de los hombres se debe a la aplicación mecánica o inconsciente, lo mismo que a la utilización deliberada de modelos allí donde no dan buen resultado. ¿Quién podrá decir cuánto sufrimiento no ha sido causado por el uso pródigo del modelo orgánico en política, o por la comparación del Estado con una obra de arte, y la representación del dictador como moldeador inspirado de las vidas humanas, por los teorizadores totalitarios de nuestro tiempo? ¿Quién podría decir cuánto daño y cuánto bien, en épocas anteriores, fueron fruto de la aplicación exagerada a las relaciones sociales de metáforas y modelos forjados conforme a las pautas de la autoridad paternal, especialmente a las relaciones de los gobernantes con sus gobernados, o de los sacerdotes con los legos?

Si existe alguna esperanza de orden racional en la Tierra, o de una justa apreciación de los múltiples y diversos intereses que separan a grupos diferentes de seres humanos –conocimiento que es indispensable para todo intento de valorar sus efectos, y las pautas a que se ajustan sus consecuencias y sus relaciones recíprocas, con objeto de encontrar un entendimiento viable, en virtud del cual los hombres puedan seguir viviendo y satisfaciendo sus deseos, sin que por ello aplasten los deseos y necesidades no menos fundamentales de los demás–, habrá de encontrarse en sacar a luz a estos modelos: sociales, políticos y morales, y, por encima de todo, a los entramados metafísicos sub-

yacentes en que están arraigados, para examinar si son apropiados a su tarea.

La tarea perenne de los filósofos es la de examinar todo aquello que no parezca poder sujetarse a los métodos de las ciencias o de la observación de todos los días; es decir, las categorías, los conceptos, modelos, maneras de pensar o de actuar y, en particular, las formas como chocan unos con otros, con vistas a construir otros símbolos, sistemas de categorías, metáforas e imágenes menos contradictorios y (aun cuando esto jamás pueda lograrse plenamente) menos pervertibles. Sin duda, es una hipótesis razonable que una de las causas principales de confusión, desdicha y miedo es, cualesquiera que sean sus raíces psicológicas o sociales, la ciega adhesión a nociones gastadas; la desconfianza patológica de cualquier forma de autoexamen crítico; los esfuerzos frenéticos por prevenir cualquier grado de análisis racional de aquello por y para lo cual vivimos.

Esta actividad, socialmente peligrosa, intelectualmente difícil, a menudo dolorosa e ingrata, pero siempre importante, es la labor de los filósofos; tanto si se ocupan de las ciencias naturales, como si meditan en cuestiones morales, políticas, o puramente personales. La meta de la filosofía es siempre la misma: ayudar a los hombres a comprenderse a sí mismos y, de tal modo, actuar a plena luz, en vez de salvajemente en la oscuridad.

II. VERIFICACIÓN

ESTE ensayo es un intento de estimar hasta qué punto el principio de verificación cumple la finalidad para la cual lo emplean muchos filósofos empiristas contemporáneos. No pondré en tela de juicio la verdad general de sus doctrinas. La tesis que trataré de establecer es que el principio de verificabilidad o de verificación, luego de desempeñar un papel decisivo en la historia de la filosofía moderna, al aclarar confusiones, poner al descubierto grandes errores, e indicar cuáles eran y cuáles no eran preguntas que los filósofos pueden formular con propiedad, lo cual les ha permitido ejercer en nuestros días una función semejante a la que el método crítico de Kant desempeñó para los pensadores de su tiempo; no obstante, no es posible aceptarlo como criterio último de significación empírica, ya que tal aceptación conduce a consecuencias totalmente insostenibles. Por consiguiente, aseveraré que, luego de rendir debido homenaje a su influencia terapéutica, tiene que ser abandonado o, si no, revisado considerablemente, para que no engendre nuevas falacias, en vez de las que ha contribuido a erradicar.

Propongo comenzar por suponer que lo que el principio se propone es alcanzable y, a la vez, debe hacerse; y reflexionar sobre si puede hacer esto solo y sin ayuda. Intentaré demostrar que no podrá lograrlo, y que sostener lo contrario trae consigo una manera demasiado paradójica de concebir las proposiciones empíricas, como para que la hagamos objeto de nuestra grave atención.

Como es de sobra sabido, quienes lo sostienen afirman que la función que cumple el principio de verificación es la de actuar como criterio para determinar si las aseveraciones de una clase determinada significan, en efecto, lo que pretenden significar. La urgente necesidad de tal criterio surge del parecer en que descansa gran parte del empirismo moderno, se-

gún el cual todas las aseveraciones realmente significativas tienen que ver, o bien con los hechos de la experiencia (en el sentido de que son la materia de los juicios del sentido común y de la ciencia empírica), o bien con los medios verbales que se utilizan para simbolizar tales hechos. La tarea en cuestión consiste en encontrar algún criterio infalible, mediante el cual distinguir las aseveraciones del primer tipo; es decir, de las que tienen que ver con experiencias, de todos los otros medios posibles de emplear símbolos. Tengo que comenzar por aclarar mi empleo de algunos términos esenciales: por oración, me propongo significar cualquier ordenamiento de palabras que obedece a las reglas de la gramática; por aseveración, cualquier oración que obedece a las reglas de la lógica; y, finalmente, por proposición, cualquier oración que trasmite a alguien que algo es o no es el caso. Y esto, en general, parece estar de acuerdo con el uso común. Además, me propongo, al menos en la primera sección del argumento, significar por el término de "experiencia" sólo lo que los fenomenalistas dicen que entienden por él; es decir, sólo aquellos datos reales o posibles que nos proporcionan la observación y la introspección. No quiero aseverar que el fenomenalismo es evidente de suyo. Antes bien, no me parece que ningún método propuesto hasta ahora para traducir proposiciones acerca de objetos materiales en proposiciones acerca de datos de la observación o la introspección sea totalmente satisfactorio. Pero, para los fines de mi tesis, será suficiente con circunscribirme a las últimas; es decir, a las proposiciones que se ocupan de objetos de conocimiento inmediato; pues si el criterio de verificación no es el adecuado para tratar con los mismos, *a fortiori* dejará de tener validez en el caso mucho más complejo de las aseveraciones sobre objetos materiales. Si esto es verdad, propenderá a demostrar que la conexión histórica entre el fenomenalismo y el "verificacionismo" no es de carácter lógico, y que el fracaso de este último no invalida necesariamente al primero. Quisiera creer que esta conclusión es ver-

dadera, ya que lo contrario sería fatal para la concepción que me parece ser la correcta por otras razones, como argüiré en la última sección de este ensayo: la de que, siendo fundamentalmente acertado el análisis fenomenalista de las aseveraciones del sentido común, que no ha resultado convincente más por el insuficiente ingenio en la formulación de análisis específicos, o a causa de la vaguedad de los *analysandum*, que por la existencia de algún defecto fatal en el método mismo, el principio de verificación, no obstante la indudable eficacia que demostró tener en el pasado para descubrir y destruir rompecabezas irreales, ahora ha comenzado a proporcionar rendimientos decrecientes, e inclusive a crear sus propios falsos problemas nuevos. Esto, argumentaré, se debe a que no es capaz, en principio, de ser aplicado a todo el campo del conocimiento y las creencias empíricos, sino sólo a una porción limitada del mismo; hecho que pone de relieve, con particular claridad, el examen de aquella versión del mismo, llamada a veces operacionalismo, según la cual las diferentes categorías lógicas o epistemológicas a las que puede pertenecer determinada proposición quedan establecidas por las diferencias en las clases de pruebas normalmente empleadas para descubrir su verdad o su falsedad.

Puede verse la esencia del principio de verificación con toda claridad si reflexionamos en su modificación progresiva cuando se enfrenta a dificultades. La tajante afirmación de que todas las aseveraciones significativas tenían que ver, o bien con hechos de la experiencia, o con los medios simbólicos de expresarlos, era demasiado vaga y excluía demasiado poco. Los metafísicos y los teólogos podían aseverar también que hablaban de hechos de la experiencia, aun cuando fuesen éstos de índole muy diferente a la de aquellos que interesaban a los científicos empíricos, hechos que no se obtenían mediante los procesos empíricos de cognición, por lo que quedaban totalmente fuera de los alcances de cualesquier testimonios sacados de los datos de la observación o de la introspección. Por con-

siguiente, parecía necesitarse un criterio de significación más estricto, por lo menos en el caso de proposiciones que pretendieran describir la experiencia. Para proporcionarlo (no me comprometería a garantizar la exactitud histórica de esta exposición), fue adoptado el principio de verificación, una prueba que, según se afirma, hizo posible determinar, sin más trámite, si una determinada colocación de palabras era o no era significativa en el sentido antes mencionado. En su primerísima y más rigurosa forma, declaraba que el significado de una proposición residía en los medios de su verificación; las preguntas: "¿qué significa la aseveración *p*?" y "¿qué debe hacerse para descubrir si *p* es verdadera?" eran lógicamente equivalentes, pues la respuesta a una de ellas era la respuesta a la otra. La objeción más obvia a esta doctrina, que los críticos no tardaron en formular, era que esta formulación encerraba un flagrante *hysteron proteron*; ya que, antes de que pudiese pensar en maneras posibles de verificar una determinada aseveración, tendría yo que saber el significado de la aseveración, pues de lo contrario no habría nada que pudiese yo verificar. ¿Cómo puedo preguntar si un grupo de símbolos asevera una verdad o una falsedad, si no estoy seguro de lo que significa, y, por cierto, si no sé si posee siquiera algún significado? Sin duda, por consiguiente, la comprensión de lo que significa la oración –de cuál es la proposición que expresa– tiene que ser en cierto sentido anterior a la investigación de su verdad, y no puede definirse en términos de la posibilidad de tal investigación; antes bien, esta última tiene que definirse en términos de ella. Pero esta objeción no es tan formidable como parece serlo. Un partidario de la teoría de la verificación puede replicar que lo que entiende por la expresión "conocer los medios de verificación de *p*" es saber en qué circunstancias juzgaría uno que el grupo de símbolos "*p*" comunicaba algo que es, o no es el caso; y añadiría que, lo que uno quiere dar a entender cuando dice que entiende determinada oración, o que la oración tiene significado,

es precisamente esto: que puede uno concebir un estado de cosas tal, que si es el caso –existe–, la oración en cuestión es la descripción propia, convencionalmente correcta del mismo; es decir, la proposición expresada por la oración es verdadera, en tanto que, si no es el caso, la proposición expresada es falsa. Comprender una oración, por consiguiente, es equivalente a saber cómo debería yo proceder para encontrar el estado de los asuntos que, si existe ese estado de los asuntos, lo describe correctamente. Decir que una oración es inteligible, es decir, que expresa una proposición, sin especificar cuál es la proposición, es decir que podría ponerme a buscar la situación del caso sin decir qué clase de situación es. Se colige de esto que cualquier oración, tal que no puedo yo concebir ninguna experiencia de la cual sea la descripción correcta, carece para mí de sentido. Los límites de lo que puedo concebir son fijados por la experiencia; es decir, sólo puedo concebir aquello que, o bien es idéntico, o en algún otro respecto semejante, a la clase de situación con la que ya me he encontrado, o que me he imaginado; lo posible es una opción lógica de lo real y concebible sólo en relación con lo real; todo lo que es totalmente distinto de ello, es totalmente inconcebible. Conforme a este punto de vista, lo real está constituido por los datos de la observación sensible e introspectiva, y puede inferirse de ellos. Lo posible lógicamente es concebido solamente por analogía con ello; por consiguiente, las oraciones que pretenden referirse a algo aparte de esto carecen de sentido. Si pretendo, no obstante, que significan algo para mí, es que estoy empleando el término "significan" ambiguamente, o con vaguedad; quizá quiera decir que me sugieren una situación, o que son indicios de la misma, sin describirla formalmente, como son las lágrimas indicio de tristeza, sin ser una aseveración acerca de la misma; o también, que evocan una emoción en mí; que me trasmiten, o inducen en mí, un estado de ánimo o una actitud, que estimulan una conducta, o inclusive que lo único que está ocurriendo es que estoy familia-

rizado con el uso de cada una de las palabras en las oraciones a las que atribuyo significado, y que están agrupadas de acuerdo con las reglas de la gramática y de la lógica, como en algunos versos sin sentido. Esto parece ser, a primera vista, harto plausible, y elimina venturosamente a clases enteras de expresiones como carentes de significado en sentido estricto, ya que no parecen describir ninguna experiencia concebible y, por lo tanto, como recomendaba Hume, se les puede rechazar sin temor, como basura metafísica. Todo lo que sobreviva a tan severa prueba podrá luego clasificarse exhaustivamente, o bien como aseveraciones directas acerca de una experiencia posible, es decir, como proposiciones empíricas, o bien como aseveraciones de segundo orden –o de orden superior– acerca de las relaciones que mantienen entre sí tipos de tales aseveraciones; es decir, como proposiciones de la lógica y de otras ciencias formales. Y esto fue todo lo que el partido antimetafísico llegó a afirmar jamás. Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que se viera que tal posición resultaba totalmente insostenible, si no se le hacían modificaciones.

En primer lugar, la concepción de "medios de verificación" era demasiado estrecha. Si se le interpretaba literalmente, se refería siempre al presente o al futuro inmediato, en los que únicamente podía tener lugar la verificación sensible de lo que se estaba afirmando. Esto daba a todas las aseveraciones acerca del pasado, y a muchas acerca del presente y del futuro, un significado que, a primera vista, era diferente del que parecían tener. Por ejemplo: una oración como "estaba lloviendo hace media hora" tenía que considerarse equivalente de una o varias aseveraciones del tipo de "tengo en este momento en la memoria una imagen medianamente fresca de lluvia que cae", "mis zapatos parecen estar algo, aunque no muy mojados", "estoy mirando la gráfica de un barómetro y observo una línea ondulada de cierta forma", "espero que, si le pregunto a usted '¿estaba lloviendo hace media hora?' me conteste que sí", u otras por el estilo. Esto no es

convincente por dos razones, igualmente decisivas. En primer lugar, al traducir todas las proposiciones acerca del pasado (y acerca del futuro) en proposiciones acerca de experiencias en el presente (las únicas que puedo verificar concluyentemente) se asignan dos sentidos a la palabra "presente"; el sentido en que es distinguible de "pasado" y de "futuro"; o sea, el sentido normal, y el sentido en que incluye a ambos; el segundo sentido, que con nada puede contrastarse, no añade nada a ninguna de las aseveraciones en que aparece; decir, en este sentido, que todas las aseveraciones significativas se refieren únicamente al presente, es pronunciar, por tanto, una hueca tautología. Sin embargo, el único sentido en que venía al caso decir que todas las proposiciones verificables concluyentemente tenían que ver sólo con el presente, era el primero de los sentidos, no el segundo; el sentido conforme al cual hablar del estado presente de algo es distinguirlo de estados pasados y futuros. Además, la traducción no suena bien. No suele uno tratar de dar a entender con la oración "ayer llovió" las pruebas empíricas presentes de la misma; ni siquiera la suma total de tales pruebas. Pues como la relación "ser prueba de" no es la de implicación lógica, la proposición que se aduce como prueba puede ser verdadera, y la proposición que pretende establecer acaso sea falsa; por consiguiente, no pueden ser equivalentes ambas. Lo que pretendo aseverar es que ayer estaba lloviendo, no que los acontecimientos que están ocurriendo ahora hagan que no sea razonable dudar de que así fue: la lluvia de que estoy hablando es la lluvia de ayer, sea lo que fuere lo que pueda estar ocurriendo ahora. Para verificar concluyentemente la lluvia de ayer (entendiendo al *verificandum* en sentido fenomenalista, como construcción lógica, a partir de los datos de la observación), tiene uno que haber vivido ayer, y haber observado si llovía o no. Hacer esto ahora es, en cierto sentido de la palabra, imposible: sin embargo, no se tienen dudas serias acerca del significado de la oración. De lo cual se colige, o bien que

todas las proposiciones, salvo las que versan sobre el presente inmediato, carecen de sentido, o que dicho sentido no puede depender de una verificabilidad concluyente.

A esto, los defensores de la teoría de la verificación pueden responder que, al decir que el significado de *p* reside (*liegt*) en los medios de su verificación, no pretenden aseverar literalmente tal equivalencia: lo único que quieren dar a entender es que "*p* es significativa" acarrea consigo la certeza de que es posible encontrar algún medio de verificación. La proposición nunca es equivalente a la suma de las pruebas que se pueden aportar a su favor; pero, a menos que pueda uno decir que acaso existiera una situación en la que un observador podría verificarla, no tiene uno derecho a decir que la oración posee algún significado. De tal modo, "*p* es significante", donde *p* es empírica, envuelve a "*p* es verificable" y es envuelta por "*p* es verificable", pero no es equivalente a ningún grupo específico de proposiciones reales citadas como testimonio de la misma. Además, lo que se entiende por verificabilidad, no es verificabilidad en la práctica, sino en principio; esto último se necesita para eliminar no sólo la objeción de que algunas proposiciones –por ejemplo, la de que hay montañas al otro lado de la Luna–, tienen claramente significado y, sin embargo, no pueden verificarse a causa de dificultades técnicas que podrían vencer observadores dotados de más habilidad y suerte que la nuestra, sino que se necesita para hacer análisis plausibles de proposiciones acerca del pasado, las cuales no podemos verificar por el accidente de nuestra posición, así en el espacio como en el tiempo. *Podríamos* haber nacido antes de lo que lo hicimos, y vivido en países distintos de aquellos en los que efectivamente habitamos; no puedo ahora, por más que me esfuerce, verificar la proposición "Julio César era calvo" por inspección directa, pero no existe ninguna razón *lógica* por la que no hubiese podido nacer yo en la antigua Roma, a tiempo para haber observado la cabeza de César; la razón es causal, a no ser

que me defina a mí mismo diciendo que he nacido en el siglo xx, en cuyo caso, algún otro observador podría haber llevado a cabo esta observación. Pues no hay razón por la cual "*p* es verificable" tenga que significar "*p* es verificable por mí".[1] El solipsismo, aun el de la llamada variedad metodológica, es una suposición totalmente gratuita. Puedo forjarme una idea de otros observadores por analogía con mi propio yo, sea cual fuere la manera como analicemos la noción de un yo particular. Es lo que ya ha señalado Berkeley. Verificar la proposición de que tales observadores existen realmente, y tienen experiencias que no son la nuestra, es harina de otro costal, por supuesto, y es una tarea mucho más difícil. Así pues, "*p* es significante" ha pasado ahora a significar "es concebible (es decir, no hay contradicción lógica en suponer) que alguien haya observado o vaya a observar lo que *p* describe correctamente". De esta forma "aguada", el principio no parece adquirir una esfera de validez mucho más amplia, y se pueden frustrar con éxito los intentos de realizar análisis "bobos". Pero aún dista mucho de haber sido perfectamente conquistada la posición.

Pues lo único de que se puede dar cuenta y razón, conforme a esta hipótesis, es de aquellas proposiciones categóricas singulares que son concluyentemente verificables, al menos en principio, por un observador convenientemente situado. Esto nos deja sin explicación a tres clases de proposiciones, y que son, con mucho, las de uso más común: 1) proposiciones que no son singulares; 2) proposiciones que no son categóricas; 3) proposiciones que parecen ser, a la vez, singulares y categóricas, pero no son concluyentemente verificables mediante observación.

1. Las proposiciones generales son las que nos presentan las dificultades más evidentes de suyo. Ninguna oración que tenga la forma de "todo *s* es *p*", considerada, lo mismo en su extensión que en su *intensión*,

[1] Véase G. Ryle, "Unverifiability-by-me", *Analysis*, 4 (1936), I-II.

donde *s* denota a un conjunto infinito (o, al menos, no denota *explícitamente* a un conjunto finito) puede verificarse mediante ningún número finito de observaciones. Es decir: no es de ninguna manera verificable concluyentemente. Otro tanto puede aseverarse de todas las proposiciones que constan de los términos de "ningún" o "todos". El intento realizado por Ramsey y por quienes aceptan su punto de vista, de tratarlas como reglas o prescripciones, lógicas o empíricas, y, por consiguiente, ni verdaderas ni falsas, no es defendible, ya que, tal como se emplean, se sostiene que son refutables por un solo caso negativo, y carece de sentido decir que hay reglas que tienen ejemplos o casos particulares, o que pueden ser refutadas. Sin embargo, tienen un claro significado empírico, sobre todo cuando se les considera en su extensión, y no pueden dejarse de lado. Para hacer frente a esta dificultad, se revisó el principio de verificación y se distinguieron dos tipos: el primero, llamado de verificación en sentido fuerte, era el de la versión con la que estamos familiarizados. El segundo, o de verificación "débil", fue inventado para aplicarlo a proposiciones generales y a proposiciones aparentemente-singulares acerca de objetos materiales, en la medida en que se considerase que abarcaban proposiciones generales acerca de datos sensibles, opinión que no ha sido nada fácil sostener. A. J. Ayer[2] nos ha dado dos versiones de la verificabilidad "débil": según la primera, nos preguntamos acerca de una proposición determinada: "¿Vendrían al caso algunas observaciones para la determinación de su verdad o falsedad?" Si la respuesta es afirmativa, la proposición tiene significado. Bien podría ser cierto esto; pero, tal como se nos presenta, el criterio propuesto es demasiado vago para que tenga alguna utilidad.[3] El venir al caso no es precisamente una categoría lógica, y ciertos sistemas metafísicos fantásticos pueden decidir que algunos datos de la observa-

[2] A. J. Ayer, *Languaje, Truth and Logic* (Londres, 1946), p. 38.

[3] Acerca de esto, veáse A. C. Ewing, "Meaninglessness", *Mind*, 46 (1937), pp. 347-364; especialmente, pp. 352-353.

ción "vienen al caso" de su verdad. Tales pretensiones no pueden rechazarse, a menos que se asigne algún significado preciso al concepto de "venir al caso", lo cual, como la expresión se emplea para trasmitir una idea esencialmente vaga, es algo que no puede hacerse. De tal modo, no puede impedirse que la verificación "débil", cuyo fin es aceptar sólo aseveraciones generales y materiales acerca de objetos, abra las puertas a cualquier aseveración, por carente de sentido que sea, con tal de que pueda haber alguien que afirme que la observación viene al caso de la misma, en algún sentido. Como criterio para distinguir lo que tiene sentido de lo que no lo tiene, es patente que el venir al caso no nos sirve; en efecto, aceptarlo es abrogar por completo el principio de verificación.

Ayer, tal vez consciente de esto, trata de proporcionar una formulación mucho más rigurosa de lo que es la verificación "débil", la cual, al principio, parece satisfacer mejor nuestras necesidades.[4] Y dice: "Para aclarar nuestro punto de vista, podemos formularlo de otra manera... Podemos decir que es la marca de toda auténtica proposición fáctica... el que algunas proposiciones acerca de la experiencia [es decir, fuertemente verificable] pueden deducirse de ella, junto con algunas otras premisas, sin que sean deducibles de esas otras premisas tan sólo. Este criterio parece ser suficientemente liberal." Por desgracia, es demasiado liberal, y no nos protege mejor de la falta de sentido que la prueba anterior. Lo que parece aseverar es lo siguiente: dadas tres proposiciones: p, q, r, donde r es concluyentemente verificable en principio, entonces p es débilmente verificada y, por consiguiente, significante, si r se sigue de p y de q, y no se sigue de q tan sólo. De tal modo, "Todos los hombres son mortales" es débilmente "verificable", porque "Sócrates morirá", que no se colige de: "Sócrates es hombre", por sí sola, si se sigue de las dos juntas. Cabe señalar que, "verificable", parece haber perdido aquí su sentido de

[4] *Op. cit.*, pp. 38-39.

"hecho verdadero" o de "establecido fuera de toda duda", y es equivalente a algo mucho más vago, como "hecho probable" o "plausible", que es en sí mismo un concepto oscuro y no examinado. Sin embargo, aun en esta forma diluida, el principio no nos satisfará. Pues si digo:

> Este problema es verde brillante.
> Ningún matiz de verde me agrada;
> Por tanto, no me agrada este problema,

habré pronunciado un silogismo válido, cuya premisa mayor ha satisfecho la definición de verificabilidad débil, así como las reglas de la lógica y de la gramática, no obstante lo cual es, sin duda, carente de sentido. No se puede replicar a esto que queda fuera de juego por la confusión de categorías que contiene, u otra respuesta por el estilo, puesto que abarca la aplicabilidad directa de un criterio de significación que no es el de verificación "débil", y que hace que este último resulte ocioso. Ningún criterio que sea impotente ante tal carencia de sentido, como el anterior, es apto para la supervivencia. La verificabilidad "débil" es un sospechoso expediente, en todo caso, por cuanto lleva el nombre sin cumplir la función original de la verificación propiamente dicha, y parece sugerir que hay más de un sentido de la frase "verdad empírica". El argumento principal en su favor parece ser el de que, si no es válido, entonces toda teoría que lo envuelve tiene que ser falsa. Ya que el ejemplo contrario citado anteriormente es fatal para él, esta consecuencia tiene que ser aceptada. Así pues, la verificación débil ha fracasado en lo de proporcionarnos el necesario criterio.

Con mucho, el intento más ingenioso para salvar la dificultad se debe a Karl Popper,[5] quien sugiere que una proposición es significante si, y sólo si, puede ser concluyentemente desmentida por la verificación con-

[5] En su obra titulada *Logik der Forschung* (Viena, 1934) [traducida ahora como *The Logic of Scientific Discovery* (Londres, 1959)].

cluyente de una proposición singular que la contradice; como cuando una ley es refutada por la existencia de un caso o ejemplo negativo. Pero, aun cuando esto pueda proporcionarnos un criterio válido de significación para las proposiciones generales acerca de los datos de la observación, no arroja luz sobre la cuestión de si el sentido en que se dice que son "verdaderas" es o no idéntico al sentido en que se dice que las proposiciones singulares son verdaderas. La implicación que se vería uno tentado a sacar de esto es que las proposiciones de diversos tipos lógicos son verdaderas o falsas, verificables y desmentibles, cada una a su propia manera específica: en efecto, esto es lo que se quiere dar a entender al decir que pertenecen a diferentes categorías; o sea, que el carácter lógico (y epistemológico) de una proposición está determinado por la manera como es verificable (o desmentible), siendo en ambas maneras posible decir la misma cosa acerca de ella. Este parecer, que de ser cierto resolvería muchas dificultades, no es admisible, sin embargo, como espero demostrarlo en la siguiente sección del argumento. Cabría señalar, además, que el criterio de desmentibilidad de Popper, aun cuando pueda ocuparse con éxito de las proposiciones generales de la observación, no vale lo mismo para las proposiciones acerca de objetos materiales, en provecho de las cuales se le propuso originalmente. Pero como hemos convenido en aceptar el fenomenalismo, esto no viene al caso y, por consiguiente, se puede aceptar provisionalmente el criterio de verificabilidad.

2. La segunda clase de proposición no abarcada por el criterio de verificabilidad original "fuerte" está constituida por las que no son categóricas. Éstas vienen al caso, por lo demás, de toda la cuestión, y justifican plenamente que se les preste una atención excepcional. Con demasiada frecuencia han supuesto los lógicos que todas las proposiciones hipotéticas son generales, y que todas las proposiciones generales son hipotéticas: "todo *s* es *p*" es equivalente a "si *s*, enton-

ces *p*", y viceversa. Nada podría estar más lejos de la verdad. Aunque algunas proposiciones hipotéticas son generales, otras no lo son. Las más comunes de las proposiciones que aparecen en los escritos de los positivistas contemporáneos; las proposiciones indispensables para cualquier discusión del significado o la verificación, la conocida "si miro, observaré una mancha azul", son indudablemente hipotéticas, pero, en ningún sentido, generales. Para demostrar esto basta señalar que son concluyentemente verificables. En efecto, a reducir todas las demás aseveraciones a proposiciones verificables de esta clase, se debió la aparición de absurdos. Verifico la proposición arriba mencionada mirando y observando una mancha azul: si acaso se llega a dar una verificación concluyente, es la que ocurre en este caso. Señalemos que realmente he probado más de lo que he aseverado: no sólo la hipotética, sino una proposición conjuntiva: "me pondré a mirar, y veré una mancha azul", han sido verificadas. Esto es inevitable, dada la naturaleza del caso. Pero, aunque la proposición conjuntiva incluye a la hipotética, no es incluida por ésta y, por consiguiente, no son equivalentes las dos. La conjunción queda desmentida si *a)* no miro y veo una mancha azul; *b)* si no miro y no veo una mancha azul; *c)* si miro y no veo una mancha azul. La proposición hipotética queda desmentida únicamente porque ocurra *c),* tan sólo. Si *a)* o *b)* son el caso, la proposición hipotética puede no ser ni verdadera ni falsa, y puede ser cualquiera de estas dos. Es esencial notar, primero, que la relación entre la prótasis "miraré" y la apódosis "veré una mancha azul" no tiene el carácter de una implicación material; pues, de otro modo, la totalidad se verificaría negando la prótasis. En segundo lugar, que no se trata de una implicación estricta, ya que el antecedente puede afirmarse y el consecuente negarse, sin contradicción formal. En tercer lugar, que no es necesariamente causal: por supuesto, cuando declaro que, si miro, veré una mancha azul, puedo decirlo porque crea yo que existe una relación causal entre los dos acontecimientos, pero

igualmente puedo no creer esto, y decidir apostar a que tal cosa ocurrirá porque soy por temperamento un jugador apasionado, y me siento tanto más estimulado si creo que el peso de las pruebas se inclina contra mí; o puedo decirlo, porque es una excepción que desmiente a una ley causal, sin que por fuerza la tenga que considerar un caso particular de otra ley; o puedo decirlo por prurito de llevar la contraria, o por cualquier otro motivo. Mi fundamento *racional* para decir lo que digo tomaría indudablemente la forma de una proposición causal general, que abarca a la proposición sobre cuya verdad estoy apostando, pero puedo decidir comportarme irracionalmente, o utilizar la proposición en un argumento *ad absurdum* para probar su contrario: la proposición general: "Los observadores que se hallan en condiciones semejantes a ésta normalmente ven manchas azules cuando miran", abarca, pero no es envuelta por, la proposición "si miro, observaré una mancha azul"; esta última proposición, lejos de ser equivalente a la primera, puede ser cierta, mientras que la otra sea falsa; y, como dije anteriormente, puede ser verificable concluyentemente; condición que la proposición general es lógicamente incapaz de alcanzar. Por lo tanto, la proposición es a la vez singular e hipotética, en tanto que su sujeto no es una variable hipotética, sino un particular nombrable. Hasta aquí, todo parece estar claro. La dificultad surge cuando no se cumple el antecedente: por ejemplo, cuando asevero que, si miro, veré una mancha azul, y luego dejo de mirar. Ahora, vemos que la proposición ya no es concluyentemente verificable. Se ha perdido la oportunidad de hacerlo, y no puede recobrarse. Tengo que recurrir ahora al método indirecto de aportar testimonios de la misma; es decir, verificar "débilmente" la proposición causal general, de la que la proposición que habrá de verificarse es un caso; tampoco puede la proposición que es el caso resultar más probable que la proposición general que la abarca. Pero es obvio que la aseveración: "Si miro, veré una mancha azul", que ahora se ha convertido en

"si hubiese mirado habría visto una mancha azul", expresa una proposición que es aún verdadera o falsa, en el mismo sentido que antes, precisamente, aun cuando los medios de su verificación hayan cambiado; sin embargo, es patente que el significado de la aseveración no puede haber cambiado porque yo no haya mirado de hecho. Sin embargo, si fuese verdad que la imposibilidad de verificar fuertemente determinada proposición implicaría que tuviese un carácter lógicamente diferente del de las proposiciones que pueden verificarse fuertemente, la proposición en cuestión cambiaría de carácter sólo porque hubiese elegido yo obrar o dejar de obrar en determinada manera. Esto querría decir que la clase de significado que poseen las oraciones o aseveraciones hipotéticas singulares dependería del hecho empírico de que sus prótasis no resultaron ser ciertas, o sí resultaron ser ciertas realmente, lo cual es patentemente absurdo. Me parece que de esto se colige que ni el significado, ni el carácter lógico de una aseveración, pueden depender de las medidas que tomaría uno naturalmente para establecer su verdad: y en la medida en que los operacionalistas afirman esto, sin reservas, están en el error.

Podría alguien replicar ahora que, aun cuando una aseveración hipotética singular no cumplida (o, por lo demás, una aseveración hipotética cuya prótasis no se sepa que se haya cumplido) no pueda verificarse concluyentemente de hecho, sí puede verificarse de tal modo en principio. No miré, de hecho, y por eso no puedo saber con certeza qué habría ocurrido si lo hubiese hecho; pero podría haber mirado; o, más bien, no es contradictorio consigo mismo aseverar que un observador miró, o podría haber mirado; y tal observador, quizá, en principio, se halla en situación de poder verificar la proposición concluyentemente. Y, de tal modo, tales proposiciones, al fin de cuentas, no se hallan en peor situación que las aseveraciones categóricas acerca del pasado desaparecido: también éstas, quizá, no puedan verificarse concluyentemente; pero

podrían haber sido verificadas así; y, por lo tanto, son verificables, en principio, concluyentemente. Este argumento, aun cuando resulte plausible, en última instancia es insostenible, por la razón de que, si hubiese estado yo situado convenientemente para verificar estas hipótesis no verificadas, *ipso facto* no habría sido capaz de verificar algunas de las que efectivamente verifiqué: y no podría, en la acepción lógica del "no podría", haber hecho las dos cosas. Un ser eterno omniconsciente, que se halla en todo lugar y en todo momento, puede, si lo desea, verificar todas las proposiciones categóricas acerca de los fenómenos pasados, presentes y futuros: pero ni siquiera él puede verificar lo que no ha ocurrido; lo que podría haber ocurrido, de no haber ocurrido lo que en efecto pasó. Y si es omnisciente, a la vez que omniconsciente, y si puede haber algún sentido en el que pueda decirse que sabe también esto, lo sabe por medios que no son los de la verificación sensible. Espero que un ejemplo sencillo lo aclare. Supongamos que, en vez de aseverar una proposición hipotética singular, asevero dos proposiciones en forma de premisas de un dilema, tales, que la prótasis de cada una de ellas sea incompatible con la prótasis de la otra. Por ejemplo: "Si me quedo aquí, me dará dolor de cabeza. Si no me quedo, me aburriré". Cada una de estas proposiciones es verificable en principio: la conjunción de ambas no puede verificarse concluyentemente, ni siquiera en principio, puesto que me encierra en la imposibilidad lógica de hallarme en un determinado estado, y no encontrarme en él al mismo tiempo. Por supuesto, puedo traer a colación el testimonio de varios observadores, para que atestiguasen lo que ocurriría en estos conjuntos de condiciones lógicamente incompatibles. Pero tales testimonios inductivos verifican sólo "débilmente" (sea cual fuere el significado que pueda asignarse a tan desafortunada expresión). "Si me encontrase ahora en el Polo Norte, sentiría más frío del que siento", no puede verificarse fuertemente en principio, ya que no puedo hallarme, ni siquiera en principio, simultáneamente

aquí y en el Polo Norte, y comparar las diferentes temperaturas. No viene a cuento decir que esto surge sólo si se me define como capaz de encontrarme aquí o en el Polo Norte, pero no en ambos; mientras que podría haber sido yo un gigante, que tuviese un pie en el Polo Norte y el otro en esta habitación, en cuyo caso podría haber verificado la proposición concluyentemente. Podría yo definirme de diferente manera, pero aún surgiría el mismo problema, cualesquiera que fuesen el alcance definido y mis poderes; es siempre posible construir una proposición que asevere una posibilidad no realizada para contradecir lo que sea el caso, y esto puede convertirse en la prótasis de una segunda proposición singular hipotética, cuya verificabilidad sea incompatible con la de la primera. Para expresarlo semiformalmente: dado que, para cada proposición empírica *p*, puede construirse por lo menos una *no-p* contradictoria, entonces, para cada proposición hipotética singular de la forma "si *p*, entonces *q* (llamémosla *pq*), una segunda proposición "si no *p*, entonces *r*", puede ser construida (llamémosla *–pr*), donde *r* puede ser o no equivalente a *q*. Entonces, es el caso que, donde *pq* y *–pr* son proposiciones que describen los posibles datos de un observador, la verificación concluyente de *pq* y *–pr* no puede darse al mismo tiempo, y la verdad de cada una de ellas es compatible con la falsedad de la otra. Y, sin embargo, cada una de las dos posibilidades de la disyunción es por derecho propio una proposición que, en circunstancias adecuadas, podría verificarse concluyentemente; cualquiera de ellas puede ser verdadera y falsa la otra; cualquiera de ellas probable, y la otra, improbable; su única relación lógica es la de su no-coverificabilidad; no pueden ambas verificarse concluyentemente, ni siquiera en principio. Y es patente que esto no puede cambiar el significado que cualquiera de ellas tiene por derecho propio. Si esta conclusión es la correcta, de ello se colige que el significado de una proposición no tiene que ser afectado –y menos determinado– por el hecho de que un medio de verifi-

cación dado es o no es lógicamente posible, en su caso. He hecho hincapié en el caso de las hipotéticas singulares, porque parecen poner de relieve, con especial claridad, que si el significado depende del tipo de verificabilidad que venga al caso, entonces, para saber qué significa una de estas conjunciones de proposiciones, tiene uno que saber que ambas prótasis son verdaderas. Y esto es de suyo falso. Sin embargo, éstas son precisamente las proposiciones que aparecen en todos los análisis filosóficos de aseveraciones empíricas; la materia de que están hechas las construcciones lógicas, las proposiciones básicas a las cuales las proposiciones acerca del mundo público son comúnmente reducidas por los fenomenalistas de toda pluma y color.

Quizá otro ejemplo aclare todavía más esto. Supóngase que hago una apuesta con usted acerca de que todas las personas a las que se vea entrando en esta habitación se presentarán llevando zapatos negros. Definamos la expresión "esta habitación" como algo que los dos reconocemos que está correctamente descrito como esta habitación, en virtud de algunas características observables, tales que, si cualquiera de nosotros certifica su desaparición de este campo sensorial, la entidad descrita como "esta habitación" habrá dejado de existir. ¿En qué condiciones se perderá o se ganará tal apuesta? Podemos empezar afirmando la verdad de la proposición analítica de que la habitación durará, o bien durante un tiempo finito, o bien para siempre. En cualquiera de los casos, el conjunto de personas a las que se observe entrar tendrá que ser también, o finito, o infinito. Sólo si es el caso de que el conjunto observado de visitantes es finito, que la habitación llegue visiblemente al final de su existencia, y que cada una de las personas a las que se vea entrar lleve puestos zapatos negros, podré yo ganar mi apuesta. Por otra parte, cuando sea el caso que la habitación dure para siempre, o que el conjunto de personas a las que se vea entrar no tenga límites, o ambas cosas a la vez, pero al menos una persona lleve puestos

zapatos de color distinto al negro, o que no lleve zapatos, perderé la apuesta. Sin embargo, existen otras posibilidades: por ejemplo, cuando la habitación dure para siempre, o el número de personas a las que se vea entrar sea ilimitado, o ambas cosas a la vez, y todas las personas a las que se vea entrar en la habitación lleven zapatos negros, la apuesta no queda decidida, ya que la proposición de cuya verdad o falsedad depende no ha sido ni verificada ni desmentida concluyentemente. En todos los casos posibles, podría ser desmentida, en principio, si se viese llegar a una persona sin zapatos negros. Pero, mientras que en algunos casos podría verificarse concluyentemente, en otros no puede serlo. Sin embargo, cuando hicimos la apuesta ninguno de nosotros tenía que saber si era yo capaz, en principio, de ganarla o no. No obstante, la proposición en términos de la cual está enunciada la apuesta, no tiene nada de ambigua. No es el caso que las palabras "todas las personas...", a fin de que la proposición tenga un significado definido, tenga que usarse para referirse, *o bien* a un conjunto finito (caso en el cual es posible la verificabilidad concluyente), *o bien* a un conjunto infinito (en cuyo caso, tal vez no lo sea), pero no a ambos. Pero si el significado de una proposición dependiese siempre de la clase de verificabilidad de la que fuese capaz, lo anterior sería sistemáticamente ambiguo: se nos tendría que considerar como si hubiésemos hecho dos apuestas distintas; una, sobre la conducta de un conjunto finito; la otra, sobre la de un conjunto infinito. Sin embargo, nos queda la impresión de haber hecho una sola apuesta, ya que atribuimos a la proposición que empieza con las palabras "todas las personas se presentarán..." no muchos sentidos, sino uno; a saber: aquel en el cual es equivalente a "ninguna persona no se presentará..." Y tenemos razón.

Como el ejemplo anterior, esto tiende a demostrar que, si quiere uno entender una oración que tenga como objeto expresar una proposición cuando es aseverada por alguien, aun cuando sea generalmente útil descubrir en cuáles condiciones consideraría que su

verdad había quedado establecida, considerar su significado como dependiente de cuál sea la clase de condiciones equivale a sostener una doctrina falsa acerca de qué constituye "significado". Claro está que no deseo negar que, en general, sólo puedo descubrir la diferencia entre oraciones de diversas clases; por ejemplo, entre las empleadas para referirse a datos visuales, y las concernientes a datos auditivos, o entre proposiciones concernientes a personas y proposiciones acerca de objetos físicos, o acerca de datos sensibles, observando en cuál clase de experiencia se busca la verificación de las mismas. Pero de esto no se desprende que la clase de verificación que una determinada proposición puede obtener, en principio, determina el tipo de significado que posee, y de tal modo pueda actuar como un principio de clasificación lógica o epistemológica tal, que las proposiciones pertenecientes a dos clases distintas, definidas de esta manera, no puedan por esa razón pertenecer a una y a la misma categoría lógica o epistemológica, o ser respuestas a preguntas del mismo tipo lógico. Y, sin embargo, ésta es la falacia que en mi opinión se halla tras gran parte de lo que dicen quienes sostienen las teorías de la verificación y del operacionalismo. No tengo la intención de negar que la significación está vinculada a la verificabilidad. Pero no de esta manera directa, en una suerte de correspondencia de uno-a-uno.

3. Esto nos lleva hasta la tercera clase de proposición arriba mencionada: la de las proposiciones aparentemente categóricas, pero no concluyentemente verificables, como, por ejemplo, las que se hacen acerca de objetos materiales o de otros egos. Los alcances de este ensayo no nos permiten un análisis conveniente de los méritos y defectos del fenomenalismo; pero, aun considerando que sea correcto, en principio, por más impropias que sean todas sus formulaciones existentes, tenemos que reconocer que, entre las proposiciones experienciales a las que tiene que reducirse por

análisis una proposición que afirme la existencia de un objeto material, tienen que existir ineludiblemente algunas que describan cuál será el aspecto que dicho objeto tendría para un observador, si las condiciones fuesen diferentes de las que en efecto se dan; en otras palabras, si no estuviese observando lo que está observando. La proposición "Estoy cogiendo un lápiz de color castaño con la mano", podrá o no abarcar proposiciones acerca de datos pasados y futuros, reales e hipotéticos, presentes para mí; los analistas no se han puesto de acuerdo a este respecto; unos sostienen que éstos son parte de lo que se entiende por "este lápiz"; otros sostienen que son sólo testimonios de su existencia, pero no elementos del análisis del mismo. Y esto vale igualmente para los datos reales o hipotéticos de observadores que no sean yo mismo. Sin embargo, lo que tienen en común todos los fenomenalistas es que afirman que, al menos parte de lo que quiero dar a entender, cuando digo que es un lápiz real lo que está ahora ante mis ojos, y no el fantasma de un lápiz, es que el dato que estoy observando ahora pertenece a un grupo de datos visuales, táctiles, auditivos, etc., que tiene algunos miembros que son la materia de proposiciones hipotéticas que describen lo que estaría experimentando yo, si no me encontrase en las circunstancias en que de hecho me encuentro. Como demostré anteriormente, estas proposiciones no son coverificables con las proposiciones que describen lo que estoy observando realmente, y este hecho, por sí solo, es suficiente para hacer que las proposiciones acerca de objetos físicos no sean concluyentemente verificables, en principio, independientemente de que se sostenga o no que contienen, telescopiadas con ellas, varias proposiciones causales y generales, como algunos filósofos dicen que las contienen. Ciertamente, la aseveración de que las proposiciones generales forman parte del análisis de proposiciones singulares acerca de objetos materiales, me parece ser mucho más dudosa que la de que estas últimas no son verificables concluyentemente; el que esto parezca ser cierto, se

debe a la in-co-verificabilidad de algunas proposiciones singulares que son ciertas respecto del objeto, no tal cual es en el pasado, o en el futuro, sino en cualquier momento dado. En efecto, cuando los antifenomenalistas sostienen que toda traducción sugerida de una aseveración dada del sentido común al lenguaje de los datos sensoriales, por más abundantemente dotada que esté de proposiciones generales e hipotéticas, no logra darnos plenamente el significado del original, porque los objetos materiales poseen atributos que escapan necesariamente de la observación; cuando, por ejemplo G. F. Stout,[6] al analizar qué entendemos por solidez de los objetos materiales, según la concibe el sentido común, observa que no la concebimos como una imposibilidad permanente de sensación, lo que da a tales objeciones su aparente plausibilidad, y su sentido al epigrama de Stout, es que ciertamente algo que por razones lógicas tiene que escapar a la verificación de las más completas de todas las series imaginables de observaciones, llevadas a cabo por cualquier número de observadores posibles, a saber: las proposiciones acerca de lo que yo, o cualquier otro observador, podríamos verificar, de no estar situados como lo estamos. Y es esto algo que tiene que reconocer el más cabal de los fenomenalismos, por más éxito que haya logrado en la exorcización de los últimos vestigios del concepto de materia, como un sustrato invisible, intangible, pálidamente concebido.

Si lo que he sugerido es verdadero, la verificación "fuerte", lo mismo que la "débil", no logra cumplir su tarea, ni siquiera en el marco del fenomenalismo puro, el cual, por consiguiente, no debe formularse de manera tal que lo incluya como a su criterio primordial de significación. Y establecer esta conclusión negativa fue el propósito primordial de mi tesis. A modo de conclusión, me gustaría añadir unas cuantas observaciones acerca de lo que esto parece sugerir, en lo to-

[6] *Studies in Philosophy and Psychology* (Londres, 1930), p. 136.

cante al análisis correcto de los objetos físicos y de otros egos. Si, siguiendo en esto a lo recomendado por C. D. Broad,[7] consideramos a nuestro concepto de un objeto material dado como un complejo finito de características sensibles (al que llamaremos *m*) escogidas con mayor o menor arbitrariedad, y sin fijarnos mayor cosa de entre el conjunto más amplio de características uniformemente covariantes *n*, entonces *m*, que es constitutivo del objeto para un observador, diferirá para individuos distintos y diversas épocas y culturas, aun cuando se necesite algún mínimo de referencia común traslapante para la posibilidad de comunicación en el presente, y de comprensión de los registros del pasado. Si se afirma que el conjunto de características *m* tiene un caso o ejemplo, volverá verdadero a un número finito de proposiciones categóricas, y a un número potencialmente infinito de proposiciones hipotéticas; y el hecho paradójico, que a menudo se ha esgrimido en contra del fenomenalismo, es que cualquier proposición o conjunto de proposiciones dadas que registren observaciones pueden ser falsos, no obstante lo cual, la proposición que venga a cuento acerca de un objeto material "basada" en ellos pueda seguir siendo verdadera –o, en otras palabras, que no puede demostrarse que este último tipo de proposición esté incluido en el primero, o lo abarque–, explicado por el hecho de que *m* es vago, y *n* (por lo que sabemos) infinito y, por consiguiente, por mucho que se desmienta de *m* nunca se demostrará que *n* ha sido agotado. Pero cuando *m*, que representa la selección personal que se ha hecho de *n*, es progresivamente desmentido, surgirá un punto en el que uno probablemente desistirá de su creencia en la existencia del objeto material en cuestión, puesto que la experiencia del individuo no presenta un número suficiente de características definidas como *m*. Pero, en dónde surgirá este punto para un individuo en particular, es cuestión puramente psico-

[7] Analizado por John Wisdom en "Metaphysics and Verification (I)", *Mind*, 47 (1938), pp. 480-481.

lógica o sociológica; y yo, que me recorto un *m* que difiere del de usted en la totalidad común de *n*, lo comprenderé a usted sólo en la medida en que nuestros *m* respectivos se traslapen; y, por consiguiente, lo que a usted le parecerá ser un testimonio contrario a su proposición, parecerá debilitar a la mía, cuanto más, sólo en la medida en que su *m* se traslape con el mío.

Aun si "existe un caso de *m*" se formulase de manera muchísimo más precisa de como se expresa en la vida diaria, como colección de proposiciones singulares, no sería verificable concluyentemente, porque algunos de sus componentes son hipotéticos e in-co-verificables; pero, según se usan las palabras comúnmente, es siempre fluido y vago, por lo que tampoco se puede desmentir concluyentemente. Así pues, el criterio de verificación, que se proponía eliminar las proposiciones metafísicas a fin de preservar las de la ciencia y las del sentido común, no puede tratar siquiera a éstas, ni siquiera en su forma más vaga y debilitada.

Los otros egos son aún más recalcitrantes. El principio de verificación estricto parece exigir un análisis conductista de los egos que no son el del observador, ya que los datos de la introspección se limitan a él, que es quien los puede verificar concluyentemente. Incluso si, como se arguyó anteriormente, se rechazaran esto y a la existencia de otros egos, concebidos por analogía con el del observador dado, se le concediese el mismo oscuro *status* que se le reconociera (en el estado actual de la discusión filosófica) a los objetos materiales, y se permitiese a cada yo verificar al menos su propia experiencia, resultaría difícil explicar, aun en términos del criterio de desmentibilidad, qué podría demostrar que las oraciones "mi dolor de muelas es más fuerte que el tuyo" o que "Pérez piensa más rápidamente que Gómez", no carecen de sentido. Cada observador, decimos, sólo puede atestiguar que han ocurrido o no los acontecimientos registrados en su propia experiencia. Sea lo que fuere lo que pueda decirse de términos tales como los de "privado" y "pú-

blico", en su referencia a datos que son testimonio de los objetos materiales, es preciso declarar que, según se emplea comúnmente el lenguaje, los estados de la introspección son privados, en un sentido en que no lo son los objetos materiales: un observador intersubjetivo, que percibe mis pensamientos y sentimientos al igual que los suyos propios, parece ser un concepto contradictorio consigo mismo; de otro modo, no sería más absurdo decir que él y yo experimentamos el mismo dolor de cabeza, que afirmar que vemos la misma mesa. En este caso, de nuevo, el principio de verificación no es válido en ninguna de sus formas; y, sin embargo, las proposiciones que comparan experiencias de varios observadores parecen ser, a la vez, inteligibles y empíricas, así como (las más de las veces) precisas y verdaderas.

La conclusión que se desprende de todo esto, si está correcto lo que se ha dicho más arriba, es la siguiente: el criterio que proporciona la verificación "fuerte" es válido, en el mejor de los casos, para una gama muy reducida de proposiciones acerca de observaciones; en tanto que la verificación "débil", o bien no sirve en absoluto como criterio de sentido, o bien, si se le hace equivaler a un desmentimiento "fuerte" (y en esa forma se le convierte en árbitro único del significado) encierra una especie de fenomenalismo, que proporciona análisis nada satisfactorios de proposiciones acerca de objetos materiales y de otros egos. Se sigue, *a fortiori,* que el criterio de tipos de verificabilidad no puede servir de fundamento a la clasificación de proposiciones empíricas en categorías lógicas. Pues no puede, ni distinguir aseveraciones que registren observaciones de otras categorías de proposiciones empíricas, ni permitirnos distinguir entre sí diferentes tipos de aseveraciones sobre observaciones. En vista de este completo fracaso, por lo que hace a satisfacer nuestra petición de un criterio, ¿hemos de abandonarlo, o al menos declarar que la petición misma carece de sentido? ¿Hemos de aseverar que el significado es el significado –concepto no analizable–, y que

comprender es una forma última de actividad, como el ver o el oír, que la de "empírico" es una categoría última, y no puede explicarse ni definirse como no sea ostensiblemente; es decir, mediante ejemplos? Quizá éste sea el caso. Pero, entonces, aseveraciones como las anteriores expresan el hecho de manera muy descarnada y oscura. Lo que debería uno decir es que la verificabilidad depende de la inteligibilidad, y no viceversa; sólo las oraciones construidas de acuerdo con las reglas de la gramática y de la lógica, y que describen lo que lógicamente puede concebirse como existente, son significativas; son aseveraciones empíricas; expresan proposiciones verdaderamente empíricas. No debe entenderse mal la noción de lógicamente concebible. No debe confundirse con la opinión (derivada en última instancia de Russell), expresada a veces como sustituto de las teorías de la verificación conforme a la cual una oración tiene significado empírico cuando cada variable de las que aparecen en ella es tal, que al menos uno de sus valores denota a un objeto real o posible del conocimiento sensible o introspectivo; o, como se ha dicho a veces, cuando todos los conceptos de un juicio son conceptos *a posteriori;* o, si se prefiere una expresión más conocida, cuando comprender una proposición incluye a una familiarización real o posible al menos con un caso de cada universal que haya presente en la misma. Incluso si no tomamos en cuenta las dificultades del fenomenalismo que esto implica, tenemos que decir que sólo puede ser una condición necesaria, jamás suficiente, de significación empírica y, cuando mucho, una prueba negativa. Pues puedo formular una oración, correcta según las reglas de la gramática y de la lógica, y que contenga como variables sólo nombres de características observables que, no obstante, carezca de significado; como cuando digo: "Las horas rojas no son más apasionadas que su ambición": esta oración abarca una flagrante confusión de categorías, pero el criterio, como el de la verificación "débil", y por la misma razón, es impotente para impedirlo. No es posible de-

terminar la noción de significación mediante una prueba tan mecánica como ésta: decir de una oración que significa algo, que otros y yo la entendemos; en otras palabras, que comunica una proposición, es decir, ni más ni menos, que podemos concebir cuál sería el caso si fuese cierta. Y en lo referente a "puedo concebir", cabe señalar que sólo es concebible para mí aquello que de alguna manera se asemeja a mi experiencia real, según se da en la observación o en la introspección, en la memoria o en la imaginación, o en cualquier otra forma de familiarización directa, que sólo puede describirse con referencia a ella; como un concepto determinado, por más lógicamente distante que se halle de su fuente, de algún determinable que tiene al menos un determinado con el que estoy familiarizado; de manera semejante a un hombre ciego de nacimiento, que puede entender proposiciones de experiencia visual por analogía con los sentidos que sí posee. La proposición de que lo concebible es necesariamente similar a la experiencia real, es analítica, pues forma parte de lo que se entiende por la palabra "concebible". Por consiguiente, hablar de concebir una experiencia totalmente desemejante en todos sus aspectos, completamente distinta de la mía propia, es expresar un concepto que se contradice a sí mismo, al sugerir, como sugiere, a la vez, que puedo aplicarle mis categorías lógicas habituales, en la medida en que se le llama experiencia, y que no puedo hacerlo, en la medida en que se ha declarado que es totalmente diferente de la mía, en todos sus aspectos. Las aseveraciones que son metafísicas, en el mal sentido de esta palabra, carecen de significado; no porque no se les pueda verificar, sino porque pretenden (en el lenguaje que se asemeja al que empleamos comúnmente para describir situaciones a las que consideramos capaces de ser experimentadas empíricamente) describir algo que se dice que trasciende a tal experiencia, y es incomunicable por cualquier clase de analogía con ella. Puesto que, en la medida en que queramos significar algo con estas palabras, los límites de lo que podemos

concebir están fijados por analogía con aquello con lo que estamos familiarizados, negar tal semejanza equivale a decir que lo que la proposición dice describir es inconcebible; y esto equivale a decir que no es una auténtica proposición, sino una aseveración carente de significado, en el sentido empírico de "significado"; es decir, de algo descriptivo, y no, por ejemplo, emotivo o evocativo; una aseveración sin sentido, lingüísticamente semejante a las que sí tienen significado. Tal aseveración es inverificable porque, al analizarla, se ve que carece de sentido, y no viceversa; y carece de sentido porque, no obstante que las palabras son empleadas en ella de acuerdo con las convenciones aceptadas de la lógica o de la gramática, representan el resultado, o bien de una auténtica confusión, o bien de una búsqueda de la oscuridad, por cualquier causa o motivo que sea, ya que se les usa de manera diferente a aquella en que se utilizan las palabras cuando se quiere que describan el mundo tal como se experimenta. Y así, aunque parezcan expresiones auténticamente descriptivas, independientemente de cualquier otra función que cumplan, o que no cumplan, literalmente no describen nada.

III. PROPOSICIONES EMPÍRICAS Y ASEVERACIONES HIPOTÉTICAS

SE ESTÁ volviendo una moda, entre los filósofos empiristas, suponer que el fenomenalismo está realmente muerto por fin. Provocado a nacer por las nociones no-naturalistas de la sustancia material, logró socavarlas con éxito; pero el fenomenalismo compartió un número suficiente de suposiciones metafísicas fundamentales con su derrotado rival, como para perecer junto con él, cuando fue destruido el sistema de pensamiento en que ambos se nutrían, en la consumación misma de la victoria. Una mejor ontología que la de Descartes o la de Locke, pero no menos ontología por ello, se sostiene ahora, por lo tanto, que es obsoleta; e indudablemente es así como debiera ser. Pero si el fenomenalismo está muerto, su recuerdo frecuenta aún los escritos en que se expresan las modernas discusiones acerca de la naturaleza del mundo externo, en grado que nos asombra; desde las famosas dos canastas de Eddington, hasta los análisis más refinados y penetrantes de autores filosóficos mejor equipados, deja sentir su presencia claramente, y asume esta, por lo común, la forma de una tajante distinción; unas veces, entre las aseveraciones sobre observaciones y las que conciernen a objetos materiales; otras veces, entre los dos o más sentidos del verbo "ver"; en otras ocasiones, entre oraciones "básicas" o "protocolarias" y las del lenguaje común; o entre varios "modos" de hablar; o entre la verificación "débil" y la "fuerte". Casi siempre se garantiza formalmente que tales versiones de la misma están exentas de implicaciones "metafísicas"; no obstante lo cual, es difícil dejar de percatarse de su notable semejanza con la versión desacreditada más vieja. Por consiguiente, el examen de sus manifestaciones más recientes no será el azotar a un caballo muerto, que a primera vista parecería ser; pues, si está

muerto, su fantasma aún camina y, de ser posible, habría que ayudarlo a descansar para siempre.

En las observaciones siguientes hago otras dos suposiciones:

1. El argumento en contra del análisis fenomenalista de las aseveraciones de sentido común deja sin resolver la cuestión de si la información proporcionada por las ciencias exactas, como la física, puede traducirse sin pérdida en términos fenomenalistas. Quizá sea posible; tal vez demuestre esto algo importante; se ha considerado siempre que el lenguaje de la ciencia podría traducirse, sin alteración de su "significado", a términos solipsistas; lo cual, sin embargo, no se aduce como argumento en favor del solipsismo. Pero si tal "traducción" no nos da convenientemente las descripciones empíricas del lenguaje común, esto afectará a las proposiciones de la ciencia sólo en tanto pretendan éstas ser una extensión del lenguaje común utilizado para describir el mundo, y no un método especializado de referirse a algunos aspectos del mismo, con algunos propósitos más estrechos, de predicción o de otra índole; un uso especializado de las palabras, que puede admitir el análisis fenomenalista. En todo caso, la respuesta a la pregunta de si así es, en efecto, en mi opinión, es lógicamente independiente del resto de mi argumento.

2. Tampoco deseo negar los logros históricos del fenomenalismo. Cualesquiera que sean sus defectos –y me gustaría decir que son mortales– ha logrado que sea menos perdonable todo retorno a esas antiguas fantasías que tanto han hecho por fomentar los filósofos de la sustancia desde Tales hasta G. F. Stout. Pero no obstante lo beneficioso de su influencia, se ha excedido en su permanencia; su presencia continua hace más mal que bien; y el argumento que expondré en seguida tiene como objeto aportar otras razones más, para enviarlo finalmente a una honrosa sepultura.

I

Muchas formas del empirismo moderno, y en particular, el fenomenalismo moderno, se fundamentan en la idea de que las expresiones que describen objetos materiales, en principio, tienen que poder traducirse (sin residuo) a conjuntos de oraciones sobre datos de conocimiento sensible directo, real o posible, pasado, presente y futuro, de parte de observadores reales o posibles ("sensible" se emplea aquí en su acepción más amplia, para abarcar a todos los estados, actividades o disposiciones que puedan estudiarse con métodos empíricos). Cualesquier otras teorías posibles de cómo deben analizarse las proposiciones sobre objetos materiales suelen ser rechazadas, sin más, por los empiristas modernos, porque esto, en algún momento, tiene que encerrar una creencia en la existencia de entidades o características no sensibles o trascendentes, y esto es descartado por la razón conocida, aducida por ejemplo por Berkeley, que se apoya en una teoría de las palabras; conforme a ésta, ninguna expresión que pretenda describir objetos materiales puede tener significado alguno, y menos ser verdadera, a menos de que todos los entes o todas las características a las que haga referencia, o bien se encuentren en la experiencia sensible –en el sentido de "sensible" anteriormente definido–, o bien puedan reducirse por análisis a entes o a características descubiertos sensiblemente. Como la mayoría de los empiristas sostienen que cualquier otro análisis posible de las proposiciones sobre objetos materiales incluyen la posibilidad de conocimiento de entidades o características no sensibles –y sostienen que esto es una sugerencia incomprensible–, el fenomenalismo parece desprenderse automáticamente de lo anterior. Sólo puede surgir el desacuerdo acerca de lo conveniente de tal o cual análisis sugerido en lo tocante a cómo "reducir" (sin residuo) las oraciones sobre objetos materiales a oraciones que describan, tanto lo que el observador observa, observó u observará, como lo que habría, o tenido que, o po-

dría haber observado en circunstancias adecuadas; y el descubrimiento de otros análisis más, sujetos a estas directrices, ha puesto a prueba el ingenio de algunos filósofos más sagaces de nuestro tiempo. Pero el sentido común y los filósofos que simpatizan con él nunca se han dado por satisfechos. La reducción de las oraciones sobre objetos materiales en lo que, para abreviar, podemos llamar oraciones sobre datos sensibles, parecían dejarse algo fuera; poner en lugar de algo sólido y continuo algo atenuado e intermitente. Para mitigar este sentimiento de incomodidad, los fenomenalistas comenzaron a explicar que se debía a una confusión; el punto de vista que estaban defendiendo no era una teoría, ni metafísica ni científica, acerca de cómo estaban hechas las cosas, o de cómo se comportaban, sino de algo menos temerario; pura y simplemente, abogaban por un lenguaje más capaz de traducir todo lo que pudiese describirse al lenguaje sobre objetos materiales, recomendado por sus propiedades terapéuticas, como antídoto al pensamiento metafísico en pos de sustratos no sensibles. Si la traducción al lenguaje de los datos sensoriales aún parecía dejarse algo fuera –lo que algunos filósofos han llamado "elemento categórico irreductible" de las proposiciones sobre objetos materiales–, a ese algo faltante se le calificó de emotivo –de residuo psicológico–, sin función descriptiva; o si no (con penetración algo mayor), se le vinculó con la exigencia legítima de la clase y grado de vaguedad, indefinición y rica ambigüedad del lenguaje necesario por el hombre común para los fines de su vida normal, de todos los días.

Pero se afirmaba que, de todos modos, el meollo mismo del significado descriptivo se podía trasplantar con éxito, por así decirlo, al nuevo lenguaje. El equivalente fenomenalista de una oración sobre objetos materiales podría parecer, como un zapato nuevo, incómodo al principio, pero el uso continuo desvanecería posteriormente tal sentimiento. La incomodidad era sólo "psicológica"; se debía a hábitos lingüísticos, en

sí mismos inofensivos, aun cuando tentasen a los filósofos a sostener falsas doctrinas acerca del lenguaje y del mundo.

El sentido común seguía sintiendo alguna incomodidad, pero le resultaba difícil expresarlo en palabras. G. F. Stout[1] se quejaba de que la opacidad –la "imposibilidad permanente de sensación"– de los objetos materiales había sido eliminada injustificadamente. A W. F. R. Hardie[2] le parecía desconcertante que se dijese que causas "hipotéticas" causasen efectos "reales"; pero esto, según afirmaron algunos, como A. J. Ayer,[3] por ejemplo, se debía primordialmente a una mala comprensión del lenguaje que los fenomenalistas estaban tratando de usar o "recomendar". Lo que me propongo es tratar de expresar cuál me parece ser la fuente principal de la incomodidad que sintió por el sentido común, pues creo que, en este caso, el diagnóstico del médico se olvida con demasiada frecuencia de la naturaleza específica del padecimiento del enfermo. Pues a mí me parece ser algo más que una simple causa de incomodidad; antes bien, es una objeción válida y mortal para el análisis fenomenalista. Sin embargo, aun si me equivoco en esto, la queja misma vale la pena de examinarse.

Quizá convenga añadir que, aun en el caso de que el fenomenalismo resulte inadmisible, parte del cúmulo de objeciones que se le han hecho no son más aceptables. Pues las conocidas tesis antifenomenalistas, aunque son válidas, se formulan de manera tal como para suscitar ansiedad, que lo conduce a uno a tratar de salvar una porción demasiado grande de las ruinas de la teoría que se proponen destruir. Pensemos, por ejemplo, en los cuatro tipos más conocidos de ataques lanzados contra tal teoría.

[1] *Studies in Philosophy, op. cit.,* pp. 136-137.

[2] "The Paradox of Phenomenalism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46 (1946), pp. 127-154.

[3] "Phenomenalism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 47 (1947), pp. 163-196.

1. Una de las objeciones mejor conocidas, de entre las opuestas a Berkeley, Mill o Russell, es la de que, cuando convierten oraciones acerca de objetos materiales en oraciones acerca de datos sensibles, dejan de "convertir al observador" que se "halla" en la prótasis de la aseveración hipotética en "datos sensibles"; sigue siendo irreductiblemente "material". Se ha sugerido,[4] en efecto, que para "disolver al observador" podría construirse una segunda proposición, la cual, presumiblemente, describiría las actividades de un segundo "observador" que real o potencialmente observa el cuerpo del "observador" original; este "observador", a su vez, requiere de un tercer "observador" que lo observe; y de tal modo tendríamos una caja china de posibles observadores, que cabrían unos en otros progresivamente, a los que haría referencia una serie semejante, lógicamente, de proposiciones, que "reducirían" o "disolverían" progresivamente el contenido de objeto material residual de la prótasis original. Este proceso asintótico* de cercenamiento gradual propendería al límite ideal del fenomenalismo puro. Luego, integrando de alguna manera la serie, se podría representar al objeto material como definible en términos de ella. Una crítica relacionada con la objeción original es que tales "observadores" ideales y su conducta no podrían describirse con propiedad sin hacer perpetua referencia a objetos materiales; por ejemplo, a los que determinan "su" posición en el espacio, sus movimientos, etc. Cada uno de los cuales presupone a cada punto, para su análisis, a otros objetos materiales más, de manera que el análisis intentado no puede llevarse adelante sin que se descomponga en todos y cada uno de los puntos del

[4] Este argumento lo desarrolló por vez primera, que yo sepa, H. H. Price. Un método algo más complicado de "eliminación" progresiva de cuerpos materiales es el que propone R. B. Braithwaite, "Propositions about Material Objects", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 38 (1938), pp. 269-290.

* Asintótico: de asíntota: línea recta que, prolongada, se acerca indefinidamente a una curva, sin llegar a encontrarla. [T.]

proceso. Algunos filósofos han tratado de suavizar la fuerza de esta objeción diciendo que tales teorías teóricamente infinitas tienen límites pragmáticos, fijados por el contexto y por las necesidades prácticas de la situación, y a veces sostienen[5] que un análisis lo suficientemente laborioso (y la mayoría de los analistas son demasiado perezosos, o se sienten demasiado aburridos como para llevar a cabo la penosa tarea) se acercaría muchísimo al logro de un fenomenalismo puro. Lo que sugieren estas dos clases de objeción, válidas o no, es que, si el fenomenalismo falla, está a punto de alcanzar su resultado –el residuo que no ha sido disuelto puede irse reduciendo paulatinamente, casi hasta desaparecer–, lo cual es tal vez todo lo que razonablemente se podía esperar.

2. Otra objeción frecuentemente formulada es que las proposiciones hipotéticas acerca de las experiencias de observadores que son indispensables para el análisis fenomenalista parecen incluir algo como la existencia o realidad de "hechos hipotéticos", o de "datos sensoriales hipotéticos", o de "sensibles no sentidos". Pues, de lo contrario, ¿qué describen las hipotéticas? ¿Nada, sin duda? Y estas entidades postuladas, desconocidas por la ciencia y por el sentido común, e incognoscibles para los mismos, son (así lo afirman) tan mitológicas, al menos, como el sustrato de Locke que se proponen exorcizar. Se acusa al fenomenalismo de engendrar nuevas entidades metafísicas, con sus propios seudoproblemas; pero si sólo pudiésemos deshacernos de éstas, mediante una mejorada teoría del significado, como no-correspondencia, todo podría marchar bien en este aspecto.

3. También se ha afirmado frecuentemente que la prometida "reducción" del lenguaje del sentido común, mediante métodos tales como los de las Descripciones, Construcciones Lógicas, etc., no puede llevarse

[5] Véase D. G. C. Macnabb, "Phenomenalism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 41 (1941), pp. 67-90.

a cabo, de hecho, con éxito. Se desafía a los fenomenalistas a que proporcionen un equivalente, en moneda de datos sensibles, de proposiciones sobre objetos materiales, y cuando renuncian a proporcionar el equivalente preciso, se les acusa de expedir cheques falsos: y se dice que esto es más evidente aún en lo que respecta a las entidades científicas; la promesa de construir construcciones lógicas de "muchos pisos",[6] que tuviesen a los datos sensibles como cimientos –y a las partículas *gamma* dos o tres pisos por encima–, no se ha cumplido. Se acusa a los fenomenalistas de sostener que, aun cuando el lenguaje fenomenalista sea insoportablemente torpe y prolijo, podría ser sustituido siempre por las elipsis del habla común: que el lenguaje normal tiene sus características propias a fin de prestar servicio para los fines a los que sirve; que el lenguaje de los datos sensibles sin duda habría de ser inconvenientemente preciso y definido, así como insoportablemente largo y tedioso, y que tendría su propia "gramática", poco conocida, pero que, en principio, podría llevarse a cabo la traducción, aun cuando sacrificando una parte tan grande de la vaguedad, ambigüedad, indefinición, etc., acostumbradas, lo cual lo inutilizaría para los fines de la vida cotidiana. Contra esto, la oposición sostiene que basta con intentar poner en práctica el programa, para ver que se trata de un trabajo de Sísifo, y que no da buen resultado; la vaguedad, la ambigüedad, etc., son propiedades inalienables del lenguaje del sentido común; si no fuese por esto, el programa podría llevarse a cabo, quizá; pero tal como es, la incitación a reducir –bastante plausible, a primera vista– resulta hueca, una vez que se les toma la palabra. Sin embargo, la razón de esto es todavía el argumento relativamente débil de que perderíamos demasiado en lo que se refiere a matices, alcance, significados implícitos de las palabras; subsiste el sentimiento de que el "meollo" del significado aún podría "reducirse", o traducirse.

[6] *Ibid.*

4. Finalmente, tenemos las dificultades relativas al trato con proposiciones acerca de otras mentes, de la comunicación, etc., a la adecuada manera de Hume, demasiado conocidas para que las repitamos; las cuales dejan abierta, teóricamente, la posibilidad del programa propuesto por Berkeley, en el que el fenomenalismo da buenos resultados respecto a los objetos materiales, y falla únicamente en el caso de las personas.

La anterior es una selección característica de la panoplia, ya tradicional, de argumentos antifenomenalistas. Yo sugeriría que, no obstante lo formidables y mortales que algunos de ellos resulten, están formulados comúnmente de manera tal, que nos dejan una engañosa impresión; pues, a pesar de su antifenomenalismo, todos estos argumentos son, en efecto, propaganda profenomenalista disfrazada. La sugerencia implícita en todas estas críticas es que la meta fenomenalista debe ser, y es, perseguida –pues la otra posibilidad es un cenagal metafísico–, pero que los caminos particulares abiertos hasta ahora por los fenomenalistas están, desgraciadamente, bloqueados por varios tipos de obstáculos lógicos o epistemológicos: en otras palabras, que se necesita desesperadamente llevar a cabo tal operación, si queremos llegar a eliminar algún día las entidades inverificables o indescriptibles, pero que las técnicas propuestas por diversos filósofos han fallado hasta ahora. Esta posición se parece mucho a lo que ocurre al teorema de Fermat, por ejemplo: se considera que lo que afirma el teorema muy probablemente sea cierto; que al menos no es demostrablemente falso y que en todo caso, constituye la clase de aseveración que debería poder demostrarse o refutarse con las técnicas matemáticas normales. De manera semejante, todas las operaciones fenomenalistas efectuadas hasta ahora han desembocado en un fracaso; pero ellas, y sólo ellas, son la clase de procedimientos que pueden utilizarse, en principio. *Alguna* clase de análisis fenomenalista tiene que ser la correcta, pues la única otra salida es un retorno a Locke,

a Descartes, o a Kant, y esto, en nuestra ilustrada edad, es sin duda impensable.

Tal es el espantajo utilizado para convencer a los filósofos de que deben efectuar otro valiente intento para salir del callejón sin salida; para encontrar una traducción "viable" al lenguaje del dato sensible. La impresión que nos queda, quizá a causa de una defectuosa teoría del significado y de la verdad, es que el fenomenalismo, al fin y al cabo, es la única concepción válida posible, aun cuando la agobien graves objeciones y exageraciones: es un problema de habilidad técnica: una vez que se le formule con ingenio suficiente, el problema se resolverá, o se disolverá. Mi tesis es que el fenomenalismo no es plausible ni a primera vista –y mucho menos, indispensable–, y que el andarle haciendo pequeños arreglos no habrá de volverlo más plausible. Por lo tanto, en vez de volver a examinar todas las objeciones actuales, de sobra conocidas, que se le hacen al fenomenalismo, así como las respuestas que se han dado a las mismas, quisiera sugerir que podría ser valioso tratar de encontrar qué hace sentirse tan incómodo al sentido común, a fin de ver si esta incomodidad es meramente "psicológica", y debida quizá a las propiedades relativamente accidentales del lenguaje común, o si más bien es el síntoma de algún fatal defecto de la teoría.

II

Lo que el sentido común, desde el doctor Johnson en adelante, encuentra paradójico en todos los análisis fenomenalistas (según creo yo), es lo siguiente: yo digo: "Hay una mesa de color castaño en la habitación de al lado". Se me dice que esto debería significar un conjunto o gama de proposiciones del tipo "si 'un observador normal' fuese a la habitación de al lado y mirase, vería, con una luz normal, y en condiciones en general normales, etc., tales y cuales datos de color castaño, etc." Y yo digo: "Pero supongamos que nadie va a la habitación de al lado; ¿qué tenemos entonces?

¿Es falsa la apódosis? ¿No hay mesa ni datos de color castaño?" Y se me dice: "¡Claro que no! Nada referente al consecuente se colige de negar el antecedente. En cierto sentido, no se colige nada de esto. Sigue siendo cierto que *si* alguien mirase, etc., *vería* los datos de color castaño, etc." Acepto todo esto, y me sigo sintiendo insatisfecho. Si creo que en tiempos prehistóricos hubo un puente de tierra entre África y América, entonces estoy de acuerdo –y quizá esto sea analítico– en que, si hubiese habido en aquel tiempo un observador convenientemente situado, habría visto el puente de tierra o parte del mismo. Pero tal vez quiera aseverar que, de hecho, jamás existió tal observador, y que el puente se encontraba, no obstante, allí, independientemente de que esto sea o no verdad. Lo que creo que el sentido común y G. F. Stout desean significar es que la cuestión de la existencia del puente de tierra, como la existencia de la mesa en la habitación de al lado, es una cosa, y la cuestión de la presencia o ausencia, aun cuando sea hipotética, de un observador, es otra. La aseveración de que si hubiese habido (y no lo hubo) algún observador habría observado (y nadie observó) algunos datos, no les parece ser equivalente a aseverar la pasada existencia de objetos materiales. Las proposiciones categóricas acerca de objetos materiales son sustituidas por proposiciones hipotéticas "contrarias-a-hechos", no cumplidas acerca de observadores, y lo que molesta al hombre común es el pensamiento de que, si las aseveraciones hipotéticas no se cumplen, si ningunos observadores estuvieron efectivamente observando, entonces, si el análisis fenomenalista es correcto, no hubo nada –en el sentido de datos sensoriales– y, además, este sentido de "existencia" es fundamental: porque el supuesto sentido de objeto material en el cual la no-existencia de datos sensoriales reales puede, no obstante, "traducirse en" la existencia de objetos materiales, no es un sentido en el que la palabra "existe" se entiende comúnmente. De manera que, cuando se dice que afirmar que hubo un objeto material –el

puente de tierra en tiempos prehistóricos– es decir algo acerca de datos que habrían existido si... siente que se le ha hecho trampa. Pues estos datos parecen depender de la actividad de los observadores; de modo que el objeto material queda convertido, por análisis, en una serie de datos puramente hipotéticos; es decir, no-existentes o, en el mejor de los casos, intermitentes, que aparecen y desaparecen cuando el observador observa o deja de observar. Y esto parece ser empíricamente un cuadro del mundo diferente de aquel en el que creyó para empezar; y no es de ninguna manera sólo una descripción del viejo cuadro, pero con palabras diferentes.

Trataré ahora de aclarar mejor esto. Analizar objetos materiales en términos de los datos hipotéticos de observadores equivale, en efecto, a convertir las aseveraciones acerca de los mismos en aseveraciones acerca de las características disposicionales de observadores. "La mesa de la habitación de al lado existe", conforme a este parecer, significa que usted o yo, o *x*, que se encuentran en esta habitación, son observadores de datos posibles o potenciales. Esto afirma la existencia de una característica disposicional; pero a las características disposicionales se las llama de esa manera, a fin de contrastarlas con características no-disposicionales, cuya "gramática", según se afirma, con razón, es diferente. Si pregunto: "¿Tiene él un aspecto muy semejante, cuando está dormido?", he formulado una pregunta sencilla, empírica, cuya respuesta puede descubrirse por medios empíricos comunes; es decir, mirando. Pero, si pregunto: "¿Es listo aun cuando se encuentra dormido?", digo algo que ya no está claro: se me dice, con razón, que evidentemente no entiendo cómo se usa comúnmente la palabra "listo"; sin duda, se me explica, decir que alguien es listo es decir algo de la clase siguiente: que si algunas clases de preguntas se le hacen, las contestará fácil y correctamente, o que capta algunos tipos de datos y obtiene deducciones de los mismos con más éxito que la mayoría de las personas, y así sucesivamente.

Cuando se halla dormido, estas condiciones no se dan, y la pregunta, por consiguiente, es impropia de la situación. ¿Qué tiene que ver esto con la mesa de la habitación de al lado? A la aseveración de que hay una mesa en la habitación de al lado, se le ha hecho equivalente a lo que el observador vería si mirase; es decir, a un conjunto de proposiciones hipotéticas; o sea, causales-disposicionales acerca del observador; pero cuando las causas no se materializan, tampoco, por norma, se materializan sus efectos, y cuando no existe ninguno de ellos, nos encontramos con una laguna en una serie de acontecimientos, consistentes en datos sensoriales. Aceptamos esto muy naturalmente en el caso de características disposicionales normales: "x es irritable", es compatible, y en verdad compatible, sólo con "hace rabietas a la menor provocación o, a veces, aunque no medie provocación"; es decir, en otras ocasiones, no se producen rabietas; no existe un sustrato real continuo; no existe, literalmente, en el sentido que comúnmente se le da a la palabra "existe", algo llamado irritación potencial que se esté llevando a cabo como la actividad volcánica debajo de la superficie; hablamos de irritación inconsciente o reprimida; pero entender esto literalmente es confundir las palabras con las cosas; es confundir la mitología del psicoanálisis con los muebles del mundo real; caer en los errores de Locke. Pero, si digo: "La mesa está en el cuarto de al lado" (o "la mesa tiene un respaldo" o "la mesa estaba aquí hace dos horas"), "aun cuando nadie la esté mirando", ¿quiero decir que "hay datos-mesa cuando alguien mira; pero que, en otros momentos, cuando nadie está mirando, no hay nada"? Esto es precisamente lo que el sentido común *no* cree que sea cierto acerca de las mesas. El sentido común las dota de características "reales"; esto es, no-disposicionales en ausencia de observadores. La mesa es vista intermitentemente, o no es vista de ninguna manera: la presencia intermitente o no-existencia de observadores es parte de la serie de causas o condiciones intermitentes, o no realizadas de su ser vista; pero se supone que

la mesa tiene algunas características continuamente; difiere de la irritabilidad precisamente en esto: en que, a diferencia de esta última, se cree que existe continuamente, en el sentido literal, cuando no hay datos intermitentes; cuando no hay miradas dirigidas a la mesa. Analizar las aseveraciones sobre objetos materiales como si fuesen aseveraciones acerca de características disposicionales de los observadores, por consiguiente, es representarse al objeto material como si fuese, cuando mucho, una serie intermitente de datos reales, cuyos vacíos se llenan con entidades hipotéticas "no-realizadas"; es decir, en el sentido de los datos sensoriales, por nada. Esto, para el sentido común, equivale a destruir la continuidad de la mesa; su historia antes y después de que ha sido observada, la porción de la misma que no se ve, su presencia en la casa de al lado. Por supuesto, los fenomenalistas firme e indignadamente denuncian esta conclusión, tildándola de confusión de los dos sentidos de "existencia"; de burda interpretación errónea de la noción misma de construcciones lógicas. Las mesas, se nos podría replicar, son construcciones lógicas, como lo es la irritabilidad: en ambos casos, la tarea esencial consiste en eliminar el sustrato de Locke, y poner en su lugar un conjunto de datos intermitentes e hipotéticos. La mesa no observada, y su respaldo no observado, siguen siendo, así como la irritabilidad de alguien sigue siendo. Sin embargo, el sentido común no plantea dificultades de este tipo acerca del análisis de la irritabilidad; acepta con sobrada facilidad que la irritabilidad no existe en el mismo sentido en que se dice que existe un estallido real de cólera; que hablar de irritabilidad es utilizar una suerte de taquigrafía, para expresar un complejo de leyes causales y de proposiciones sobre observaciones. Pero cuando digo: "Existe una mesa como la que usted describe", ¿estoy diciendo realmente que existe en el mismo sentido de "existe", en referencia al temperamento irritable de alguien? Por supuesto, algunas características de las mesas podrían describirse auténticamente como disposiciona-

les; es decir, al hablar de ellas, me estoy refiriendo a determinadas leyes causales, y a datos hipotéticos o intermitentes; por ejemplo: cuando digo que una mesa es combustible, o útil, o cara. Pero esto significa algo sólo en contraste con aquellas propiedades de la mesa que no son disposicionales, y quizá con muchas propiedades intermedias, a las que no concebimos ni como decididamente disposicionales, ni como decididamente "reales". La sugerencia de que *cada* característica de la mesa es meramente posible o intermitente o que depende de disposiciones de observadores –que *todo* es disposicional, nada es real– es precisamente aquello contra lo cual se rebelan el doctor Johnson y el sentido común; no porque lo consideren falso, sino que sienten que le falta poco para carecer de sentido, y que está sospechosamente cerca de ser una suerte de solipsismo, y poco fácil de describir en lenguaje empírico (o en cualquier otro lenguaje inteligible).

Lo que no le gusta al sentido común es precisamente el papel decisivo que desempeñan las hipotéticas en el análisis fenomenalista, y a mí me parece que hace gala de un sano instinto, al no gustarle.

Pues tal es el meollo de toda la cuestión: que la traducción de aseveraciones existenciales categóricas a hipotéticas (de cualquier "nivel" que sea) es una operación peligrosa, y no puede confiarse a la operación mecánica de reglas "sintácticas", porque diferentes tipos de oración tienen algunos usos normales en el lenguaje común –al menos, en la mayoría de las lenguas europeas modernas– que correríamos un riesgo al no tomar en cuenta; el nominalismo de Humpty-Dumpty * se propasa: las palabras son a veces amos cuando tenemos que comunicar sin recurso perceptual a la redefinición; es decir, si es que vamos a comunicar; y según empleamos las palabras, las oraciones categóricas, en general, tienden a comunicar que el objeto a que se refieren ha ocurrido, o está ocurriendo, o ocurrirá con el transcurso del tiempo; existió, existe,

* Personaje de un conocido cuento infantil. [T.]

existirá; tienen un elemento no-descriptivo, existencial, ostensivo; parecen convidarnos a buscar la entidad a la que se refieren, y sólo cuando no hay tal, en cualquier sentido normal, por ejemplo, en el caso de una oración como la de "El mal carácter no es atractivo", evitamos seudoproblemas al recurrir al modo hipotético de expresión como al más natural, como el más capaz de elucidar lo que se está aseverando con palabras más capaces de expresarlo. Las proposiciones existenciales expresadas categóricamente -en oraciones indicativas- tienden a "apuntar" (valga la expresión) hacia sus "objetos"; y los demostrativos que aparecen en las proposiciones existenciales, como "esto es", "hay", "aquí tenemos", etc., funcionan a menudo como sustitutos de tales acciones de apuntar a cosas, personas o procesos. La fuerza característica del modo categórico de expresión es a menudo precisamente esto; que actúa, en lugar de un gesto, de un acto "ostensible": "aquí *está* el libro", le digo a alguien que lo anda buscando, o podría señalarlo y decir: "El libro", y trasmitir aproximadamente la misma información mediante los dos métodos. Pero las aseveraciones hipotéticas normalmente hacen lo contrario de esto. Las hipotéticas, sea lo que fuere lo que describen o significan, lo que implican, abarcan o trasmiten, o ponen de relieve, cualquiera que sea la manera en que se les verifique o deje de verificar, por regla general, *no* aseveran directamente que algo ha estado, está o estará ocurriendo, o existiendo, o siendo caracterizado de alguna manera: ésta es precisamente la fuerza del modo condicional, y fue percatarse de esto lo que probablemente condujo a Ramsey, por ejemplo, a afirmar que las proposiciones causales no eran descriptivas, sino que constituían órdenes o reglas. Es fácil demostrar que el análisis de Ramsey es defectuoso, ya que parece fundamentarse en una concepción fatalmente falsa de la naturaleza del significado; pero el sentimiento que lo condujo a una separación tan enérgica de las formas generales e hipotéticas de expresión y, por ejemplo, las oraciones categóricas singulares, no

lo hizo extraviarse por completo. Pues tal abismo separa a las categóricas de las hipotéticas en nuestro uso normal: mientras que las primeras se usan normalmente para describir al mobiliario del mundo –lo que es, fue o será–, las segundas no; por consiguiente, cada vez que se usa una forma de expresión categórica (indicativa), a menudo con toda corrección lingüística, para comunicar algo aparte de lo que es, fue o será, es fácilmente, y sin resistencia por parte del sentido común, sustituible por una oración hipotética (condicional); como en el caso de oraciones indicativas que se refieran, directa o indirectamente, a disposiciones o a proposiciones generales del tipo de "todos", "todo", "cualquier". Pero aun respecto de esto tenemos que hacer una importante reserva: si los términos generales son usados de modo tal que se indique que poseen alguna clase de extensión, a la forma hipotética se le considera en esa medida insuficiente, y se necesitan expresiones categóricas para completar el análisis. Así, la aseveración: "Todo aquel que se hallaba allí a las tres de la tarde vio caer el meteorito", porque es compatible con "y nadie estuvo de hecho allí", puede traducirse por: "Si alguien estuvo allí, o hubiese estado allí, etc., entonces vio, o hubiese visto, etc."; mientras que: "Daba sus libros a todo el que se los pedía", no es equivalente a "si alguien pidió, hubiese pedido, etc., sus libros se los dieron, o se los hubiesen dado, etc.", sino que necesita, además, "y algunas personas se los pidieron". Parece estar claro que, en este último caso, una oración condicional o hipotética, por sí sola, no logra decirnos nada de lo que en efecto ocurrió y, por lo tanto, el uso común necesita una oración indicativa o categórica para trasmitir la "denotación existencial"; para referirse a acontecimientos reales, que se cree tuvieron lugar.

Todo esto podrá parecer demasiado trivial y obvio, pero hay un corolario que resulta evidentemente menos obvio; a saber: que ninguna traducción directa de aseveraciones categóricas a hipotéticas es, por regla general, y según usamos hoy comúnmente nuestra len-

gua, un análisis correcto, o un sustituto adecuado de las mismas. Y a mí me parece que esto destruye uno de los fundamentos característicos del fenomenalismo. Pues es este sentido de la sustitución ilícita de aseveraciones categóricas por hipotéticas lo que origina el oscuro sentimiento, por parte del sentido común, de que algo –una entidad *ersatz* o sucedánea– le están tratando de encajar los fenomenalistas. Una oración existencial de objeto material, como: "La mesa está en la habitación de al lado", o la de "hay una mesa en la habitación de al lado", se utiliza, por lo menos, para describir algo que está ocurriendo o está caracterizándose en el momento en que se habla, junto con (quizá) una suerte de predicción (y lo que se ha llamado *retrodicción*) acerca de lo que ha estado o estará ocurriendo, o siendo caracterizado durante periodos no especificados, antes y después del periodo en que se está hablando; y que está ocurriendo, o siendo caracterizado, a no ser que se declare o implique específicamente lo contrario; no intermitente, sino continuamente, y, en todo caso, no "hipotéticamente". Pues, decir que algo está ocurriendo hipotéticamente, es una manera muy artificial y engañosa de expresar que, en el sentido corriente, no está ocurriendo en lo más mínimo, pero que podría o debería ocurrir si se diesen condiciones que, a su vez, pueden o no darse. Por consiguiente, sea lo que fuere lo que el sentido común quiera significar con la oración "Hay una mesa en la habitación de al lado", no puede aceptar como si fuese plenamente equivalente en significado ninguna oración que no asevere que algo está ahora, o ha estado, o estará, ocurriendo o siendo caracterizado. Bien puede ser que las aseveraciones categóricas abarquen a correspondientes hipotéticas (o conjuntos disyuntivos de las mismas); que la proposición "La mesa está ahora en la habitación de al lado", en cierto sentido, implica que si el observador *A*, o el observador *B*, o el *C*, etc., fuesen a la habitación de al lado, uno u otro de ellos podría ver o tocar tales y cuales datos; pues no son mesas invisibles o intangibles lo que normalmente

queremos dar a entender cuando decimos "mesa". De igual manera, puede ser que, de las aseveraciones hipotéticas, se diga, en algunos casos, que abarcan o implican, o si no, que declaran, condiciones para la verdad de las categóricas, o si no, que las "justifican suficientemente"; en otras palabras, que si es verdad que un observador normal (es decir, que no sufra alucinaciones, etc.) ve, o ha visto, o verá, o vería, o habría visto, algunos datos, en condiciones adecuadas, se sigue deductiva y no inductivamente que hay una mesa en la habitación de al lado. Algo por el estilo de esto quizá sea lo correcto, y tal vez sea todo lo que necesita el fenomenalista contra la sustancia insensible de Locke, o contra las versiones atenuadas de la misma, como la de los "ocupantes físicos".[7] Pues resulta patente que, si tengo que explicar en qué circunstancias *aseveraría* yo oraciones sobre objetos materiales, sólo podría hacerlo invocando a observadores hipotéticos y a sus estados cognoscitivos: si se me pide que describa las condiciones en que tales o cuales oraciones son adecuadas, entonces no puedo menos de emplear aseveraciones hipotéticas. Pero describir condiciones en las que yo me sentiré inclinado a enunciar una oración no es equivalente, sin duda, a expresar su significado. Pues el *quid* de lo que digo es que la oración que contenga datos sensibles hipotéticos no puede ser equivalente, o ser un análisis, de una oración sobre objetos materiales si la oración hipotética (de datos sensibles) asevera únicamente lo que sería, mientras que la oración sobre objetos materiales, a veces, asevera lo que ocurre, ha ocurrido u ocurrirá en el mundo. Las proposiciones existenciales acerca de objetos materiales aseveran lo que es, ha sido o será, y no lo que podría

[7] Y es esto, indudablemente, lo que constituye el gran servicio histórico del fenomenalismo; que durante más de dos siglos haya insistido en las consecuencias paradójicas de sostener simultáneamente que los objetos materiales, si existen, "tienen" que poseer algunas características (aun cuando nadie haya sido capaz de identificarlas con claridad) que, en principio, no pueden ser observadas empíricamente, y que éstas figuran entre las características que son, necesariamente, el objeto de estudio de las ciencias naturales.

ser. A Stout le sobraba razón para ver con desconfianza la descripción del mundo material en términos tan turbios como los de "la posibilidad permanente de sensación", ya que, por mucho que se la modifique y refine, sugiere, a la vez, la existencia de una suerte de entramado permanente del mundo y lo niega. La famosa actitud del doctor Johnson no descansa, después de todo, en un error tan craso de interpretación. Éste es el meollo de la argumentación en contra del fenomenalismo.

Pero, ¿qué es, precisamente (podría preguntarse) lo que hacen las oraciones existenciales categóricas, y que las hipotéticas no logran hacer? Ciertamente, deseo evitar decir que las primeras describen hechos, mientras que las segundas no lo hacen, ya que el término poco feliz de "hecho" ha sido empleado en un número demasiado grande de sentidos para que nos ilumine al respecto. Tampoco quiero aseverar que las hipotéticas y las categóricas jamás pueden intercambiarse, y se excluyen recíprocamente; como si las formas de las proposiciones pudiesen distinguirse en clases naturales correspondientes a categorías "ontológicas" o kantianas, o a "surcos últimos en la realidad". Pero sí sugiero que las diferencias sistemáticas en las formas verbales a menudo son indicadoras de diferencias en el significado, que es importante no ocultar. Por consiguiente, y a manera de intento, quisiera decir que las proposiciones categóricas que al parecer somos incapaces de "reducir" a otras formas lógicas sin hacer violencia aparente al uso normal, tienden a dirigir la atención sobre cosas y acontecimientos –nos convidan a buscarlos– de una manera que no caracteriza a otras clases de expresiones. Esto es lo que sentimos con especial claridad en el caso de expresiones que contienen demostrativos como "este", o "ese" o "aquí", pero es no menos válido respecto de las proposiciones existenciales sin demostrativos, que identifican algo en la serie temporal. En el caso de los objetos, con algunos de los cuales o con todos decimos que estamos familiarizados mediante alguna suerte de

inspección directa, esta relación –que, a falta de nombre mejor, propongo llamar "apuntar"– puede darse literalmente: al declarar que una mesa en particular está aquí, ante mí, un sonido particular está creciendo de volumen, una duda particular me está atormentando, estoy apuntando a; dirigiendo la atención de usted sobre algo de lo que tengo conocimiento directo, ya sea un acontecimiento o una cosa. Pero si digo: "La mesa está en la habitación de al lado", "el armario tiene un respaldo de madera que usted no puede ver", "Napoleón usaba sombrero de tres picos", "Napoleón sentía remordimientos antes de entrar en batalla", no puedo decir, por supuesto, en sentido literal, que esté familiarizado con, o que apunte a, una cosa, o a un acontecimiento, pues, en la acepción común de las palabras, no se halla presente; no está aquí, no se halla ante mí, no está a mi alcance. Y es esto, tal vez, lo que presta tal plausibilidad, como parece tener, al procedimiento fenomenalista que consiste en ofrecerme aseveraciones hipotéticas cuyo objeto es, a la vez, describir características no observadas e indicar métodos para observarlas; es decir, para verificarlas en cierto sentido. Pero esto no nos valdrá, pues mientras que la diferencia entre categóricas e hipotéticas es de forma lógica, sintáctica o semántica, la diferencia entre ser y no ser capaz de observar un determinado objeto es empírica o causal. No puedo apuntar a la mesa de la habitación de al lado, o a un punto que se halle debajo de su superficie, porque son invisibles: la pared o la superficie que se interponen hacen que mi acto no sirva para nada. Cuando digo: "Hay una mesa en la habitación de al lado", estoy tratando de referirme (valga la expresión) a la mesa "a través de la pared"; o a la parte de atrás, o al interior de la mesa, como si no estuviesen ocultos, sino ante mí, en mi campo de visión. Si la pared se vuelve transparente, la diferencia que viene al caso entre la mesa que está aquí, delante de mí, y la mesa que está allá, en la habitación de al lado, desaparece, pues la única diferencia que viene al caso entre los dos tipos de situación es la de que yo

me hallaba originalmente en mejor posición en el espacio (o en el tiempo) para describir la mesa que se hallaba frente a mí. Pueden existir importantes diferencias semánticas; por ejemplo, en el aprender a usar símbolos para referirse a entidades presentes, en contraposición a entidades ausentes,[8] pero no hay diferencia lógica que separe a las oraciones que describen cosas en mi campo de visión de las que describen cosas que están más allá del horizonte.

La clase de comunicación que una oración demostrativa, categórica, que pretende ser cierta, trata de llevar a cabo en lo que respecta a objetos y acontecimientos no observados, quizá no alcance a realizar su objetivo, por lo menos de dos maneras: la entidad quizá no exista o no posea las características en términos de las cuales se la denota; o la falla pueda encontrarse en algún defecto de mi técnica: si la entidad que viene a cuento, por alguna razón, no es reconocida por mi auditorio; mi esfuerzo por comunicar se ve frustrado, pero sólo por circunstancias empíricas, tales como son las paredes físicas, o la forma de la Tierra, o las limitaciones de mis sentidos o de mi imaginación, o la fecha de mi nacimiento; frustradas por eso, y no por algo incurablemente hipotético, no-existencial, que haya en la oración misma. Permítaseme poner un ejemplo: cuando digo que Napoleón llevaba sombrero de tres picos, o que en la noche anterior a la batalla de Borodino sintió remordimientos, no quiero decir (aun cuando esto no venga estrictamente a cuento del argumento) que un hombre, y sólo un hombre, se llamaba Napoleón, y que quien así se llamaba llevaba sombrero de tres picos, o sintió remordimientos. Los nombres propios, por lo común, no son meras descripciones definidas. Mi empleo de la palabra "Napoleón" es, entre otras cosas, el sustituto de un movimiento de la mano, de una inclinación de la cabeza, etc., porque no puedo apuntar en sentido literal, aun cuando sólo sea porque he nacido demasiado tarde; y esto, en última instancia, es un obstáculo em-

[8] Debo este argumento a F. Waismann.

pírico, como la pared de una habitación o la naturaleza de la luz, o la estructura de mi cerebro. Estoy invitando a usted a que dirija su atención a Napoleón, o a acontecimientos físicos o mentales de su historia, y hay una fuerza no-descriptiva y existencial en mi uso de las palabras del caso –y en particular, de los nombres propios–, porque sugiero o creo, o sé, que tales acontecimientos han ocurrido, que son parte del conjunto de lo que ha sido, es y será. Algunas clases de oraciones categoriales dirigen de esta manera la atención a cosas y acontecimientos que, por lo tanto, se piensa que existen independientemente de que se les observe. El hecho de que sean en cierto sentido observables directamente, o verificados, o de que su existencia pueda ser corroborada por el testimonio de datos sensoriales, quizá sea parte del significado de conceptos tales como los de "cosa" o "acontecimiento"; pero no es lo que se asevera cuando digo que ocurren aquí y ahora, o que tienen tales y cuales características; y la razón de esto es que las hipotéticas que se me ofrecen a cambio de categóricas, no invitan a nadie, siquiera engañosa y fatalmente (salvo, al parecer, a algunos filósofos), a buscar alguna "cosa" o "acontecimiento" en la serie temporal. Sea lo que fuere lo que se asevere cuando se dice: "Si llueve, sacaré mi paraguas", o "Si Hitler no la hubiese deseado, no habría habido guerra", no habrá de encontrarse en el inventario de acontecimientos, en los anales históricos del mundo real, ni me queda la menor impresión de que se me haya invitado a buscar dicha entidad. (Sólo los filósofos se han tomado el trabajo de buscar o inventar "referentes" ontológicos de las proposiciones hipotéticas.) Por supuesto, las oraciones hipotéticas, como otras expresiones empíricas, implican el uso de palabras que, para tener algún significado, tienen que poder aparecer en verdaderas oraciones ostensivas, que en cierto sentido "apuntan" –palabras como "lluvia" o "paraguas", o "Hitler"–, pero en sí mismas, las hipotéticas no "apuntan"; de lo contrario, dejarían de ser hi-

potéticas, perderían su fuerza condicional, no-aseveradora-de hecho-real.

Un crítico podría decir ahora (como A. J. Ayer me lo dijo en una discusión) algo como lo siguiente: "Apoya usted su caso en la distinción que se suele hacer entre lo que es disposicional y lo que no es disposicional en el mundo material, y dice que esto último no puede describirse mediante hipotéticas, como sí puede serlo lo primero, sin hacer violencia al uso normal. Pero no hay tal. En primer lugar, muchas expresiones que al principio no parecen ser disposicionales, resultan serlo cuando se profundiza en el análisis: por ejemplo, si decimos que la mesa es pesada y mide dos metros de largo, al principio esto parece ser bastante categórico, pero claro está que 'pesa' significa 'si se pesa de acuerdo con una técnica reconocida, el instrumento registrará, etc.' y 'dos metros de largo' se refiere a la posible utilización de un metro, y así sucesivamente: estas aseveraciones aparentemente categóricas, por consiguiente, necesitan una traducción a hipotéticas para darles claridad: de lo cual se colige que la forma categórica de la aseveración por sí sola no nos proporciona indicación alguna de cómo significan las oraciones". Pero este argumento establece menos de lo que parece establecer. No soñaría yo con sostener que la forma verbal o gramatical es una guía infalible de la forma lógica; es decir, los tipos de significados que tienen las oraciones. En efecto, ése es precisamente el objeto que tiene poner de relieve el carácter disposicional de expresiones que a primera vista parecen ser no-disposicionales. Pero de que algunas o muchas categóricas son, en este sentido, hipotéticas encubiertas (es decir, que su significado se aclara, o algunos errores se evitan cuando se les sustituye por hipotéticas), de que el lenguaje es flexible y las fronteras vagas y cambiantes, no se colige que la distinción no exista de ninguna manera; que las fronteras sean invisibles, ya que, de ser así, palabras como "disposicional" o "hipotéticas" (al no existir nada con qué contrastarlas) no significarían nada en absoluto. Y

no es esto lo que los fenomenalistas o los defensores de la teoría de las construcciones lógicas, si sus palabras han de significar algo, quieren decir. Ahora, el crítico podría objetar: "Pero esto es una pura tergiversación de mi punto de vista. Claro está que no quiero borrar la útil distinción entre aseveraciones hipotéticas y categóricas. Lo que estoy afirmando es que todas las aseveraciones descriptivas pueden traducirse, en principo, a lenguaje de datos sensibles: todas las aseveraciones sobre objetos materiales se traducirán a aseveraciones hipotéticas sobre datos sensibles, y éstas son lo que son por contraste con las categóricas irreductibles, últimas y verdaderas; o sea, las que describen las experiencias sensoriales reales de alguien; por ejemplo, las proposiciones básicas de Russell, las oraciones protocolarias de Carnap, etc. Y en lo que respecta a su distinción entre características disposicionales y no-disposicionales de los objetos materiales, o entre aseveraciones hipotéticas y categóricas, según se aplican a objetos materiales, el lenguaje de los datos sensibles es perfectamente capaz de reproducirla en su propia terminología: las aseveraciones categóricas sobre objetos materiales se traducirán a hipotéticas sobre datos sensibles; las hipotéticas acerca de objetos materiales se traducirán a hipotéticas acerca de hipotéticas: de modo que, decir que determinada mesa parece ser de color castaño, es decir algo acerca de las disposiciones de algunos observadores; decir que es frágil, equivale a decir algo acerca de las disposiciones de disposiciones de esos mismos observadores; la distinción es del grado de complejidad de las hipotéticas; pero la pirámide entera de las mismas sólo posee fuerza descriptiva si son acerca de –si su sujeto último es– los datos sensibles reales de observadores reales, acerca de los cuales todas las oraciones sobre objetos materiales, así las categóricas como las hipotéticas, son en última instancia hipótesis o teorías. Pues, ¿qué otra cosa hay en el mundo salvo lo que las personas ven y oyen e imaginan y hacen y padecen?" Por fin hemos llegado a lo que teníamos

que llegar: a esto es a lo que el fenomenalismo se reduce: que las únicas proposiciones irreductiblemente categóricas, en contraste con las cuales son las hipotéticas lo que son, integran las aseveraciones acerca de la experiencia inmediata, las cuales son capaces de una verificación directa, fuerte, "contundente". Éstas son fundamentales. Todo lo demás es teoría y especulación acerca de su comportamiento y frecuencia. Henos aquí de regreso a las construcciones lógicas de muchos pisos, en las que los objetos materiales, y quizá sus propiedades causales más obvias, se encuentran inmediatamente encima del primer piso "básico" (¿o se trataría del sótano?), en tanto que los niveles superiores están ocupados por los positrones, los impulsos nerviosos, los superegos, y quizá también por los vectores y los espacios no-euclideanos y los números, junto con el *Zeitgeist* y la Constitución británica y el alma nacional. En cierto sentido, éste parece tener un carácter casi excesivamente académico: si a los fenomenalistas les resulta difícil, de hecho, presentar los equivalentes en datos sensibles de simples aseveraciones categóricas sobre objetos materiales, su pretensión de que pueden presentar dos o más pisos de tales hipotéticas acerca de hipotéticas –hipotéticas simples, y sobre ellas, hileras de hipotéticas complejas– parece algo fantástica; pero aun si no exigimos efectivo en forma de oraciones básicas a cambio de cheques fenomenalistas (por considerarlo injusto y atentatorio contra el espíritu de las convenciones utilizadas en el lenguaje), el argumento sigue siendo falaz. Pues lo que equivale a decir esta concepción es que las oraciones sobre objetos materiales –sin exceptuar a las existenciales– son otras tantas proposiciones o hipótesis, o teorías generales acerca del comportamiento de los datos sensibles. Y es esto precisamente lo que le parece tan repugnante al sentido común. Pues una proposición o una teoría generales pueden ser interpretadas *intensionalmente* tan sólo; es decir, independientemente de si hay o no casos particulares de los conceptos de que se trata; mientras que oracio-

nes como la de "hay una mesa castaña en la habitación de al lado" es existencial y como tal tiene un significado *intensional,* y asevera que algo *está* ocurriendo en un sentido en que las proposiciones generales o hipotéticas propiamente dichas no aseveran normalmente nada parecido; si se toma a tales proposiciones generales, tanto extensional como *intensionalmente,* es decir, si entendemos que las proposiciones generales acerca de datos sensibles aseveran algo más que un simple nexo lógico o causal entre experiencias posibles de observadores posibles; a saber: la existencia o el ocurrir de una u otra cosa que el nexo conecta, entonces, para llevar a cabo esto, es preciso introducir sensibles no sentidos: y éstos, con razón, son un tabú tan grande para los fenomenalistas como las sustancias de Locke, o los ocupantes físicos, así como mucho más raros en carácter. El *quid* está en que las proposiciones existenciales sobre objetos materiales aseveran directamente que algo existe en un sentido en que las teorías o las hipótesis no lo aseveran directamente.

Esto se puede poner de especial relieve (con algo de exageración) afirmando de plano que todas las teorías, hipótesis, proposiciones generales e hipotéticas, etc., pueden ser verdaderas sin que nada exista sin embargo; pues si las prótasis no se cumplen, las apódosis carecen de aplicación; mientras que la proposición de que algunas proposiciones existenciales sobre objetos materiales son verdaderas, no es compatible con la proposición de que no existe nada en absoluto.[9] Para lo que sirve esta paradoja supersimple es para poner de manifiesto que la esencia de las oraciones hipotéticas o condicionales es la de no comprometer; en el sentido en que, por ejemplo, las categóricas existenciales singulares (empíricas) comprometen nor-

[9] Por supuesto, esto no es literalmente cierto, ya que las teorías presuponen la existencia de teorizadores con todo lo que necesitan en forma de un universo a fin de establecer la "gramática" de sus palabras, pero esto no es parte de lo que las propias teorías afirman, ni algo que impliquen, necesariamente, desde el punto de vista lógico.

malmente al que habla a algo que en principio puede verificarse directamente. Ahora bien, es notoriamente imposible verificar directamente las condicionales incumplidas: pero todas las condicionales tienen que envolver al menos una de tales condicionales incumplidas y por consiguiente, a este respecto, no pueden ser equivalentes a aseveraciones que aseveran únicamente lo que es directamente verificable por el acto de observación. Las categóricas existenciales, por otra parte, nos comprometen, ya que normalmente existe una propiedad ostensiva (que apunta) en las proposiciones categóricas existenciales sobre objetos materiales.[10]

Este mismo punto puede destacarse de otra manera más. Según el análisis fenomenalista, las oraciones que describen objetos materiales diferirán en tipo lógico conforme a la presencia (ante mis sentidos) o la no presencia del objeto en cuestión. Si se halla presente, se dice que estoy familiarizado con datos sensibles reales, y que mi oración es analizable, al menos en parte, hasta dar proposiciones categóricas ("básicas") irreductibles: si no se halla presente, es analizable totalmente hasta dar aseveraciones hipotéticas. Pero, sin duda, no es éste el caso: si digo que en esta habitación hay una mesa de color castaño, de madera, puedo, si quiero, pasar a decir que entre las proposiciones que puedo aseverar respecto a ella, unas son evidentemente categóricas, otras patentemente hipotéticas; otras más, quizá, de ninguna de esas clases; y entonces es indiferente lógicamente, es decir, es indiferente en principio, que la mesa se encuentre ante mí en la habitación, o escondida tras una pared: todo lo

[10] Quizá valga la pena añadir que demostrativos tales como "hay", "esto es", rara vez se emplean para referirse a "datos sensibles", ya que es éste un término que rara vez se emplea en la experiencia común, y se utiliza con más propiedad para referirse a esos aspectos de las cosas de que se ocupan los fisiólogos, o los oculistas, o los pintores impresionistas, y es útil precisamente porque contrasta lo que interesa a dichos especialistas –las cualidades puramente sensoriales– con objetos materiales –con las cosas–, el moblaje de la vida común y corriente.

que es hipotéticamente verdadero, es decir, disposicional, acerca de la mesa presente (o su porción visible) es sin duda igualmente hipotético (disposicional) acerca de la que se encuentra en la habitación de al lado (o de su porción visible): pero todo lo que es categórico acerca de la primera es categórico acerca de la otra –la que no se halla presente– también. Los pasos reales que tendré que dar para *verificar* proposiciones acerca de una mesa determinada variarán, sin duda, conforme a las circunstancias: si se mueve la mesa hasta quedar fuera de mi percepción, o si alguien me venda los ojos, no podré hacer lo que habría hecho de no haber ocurrido esto; pero el *significado* de la oración que expreso no cambia por los movimientos de la mesa o por el estado de mis ojos: el significado de la oración que dice: "Hay una mesa de color castaño en mi estudio", no oscila hacia adelante y hacia atrás, desde ser parcialmente categórica hasta ser totalmente hipotética, mientras camino alrededor de ella, o la veo a medias, o entro y salgo de mi estudio, o porque las paredes de mi estudio cambien de opacas a transparentes, y tampoco consiste completamente en un racimo de hipotéticas compatibles (si sus antecedentes no se cumplen) con la no-existencia de cualesquier experiencias. Quizás veamos ahora con mayor claridad la confusión de la que provienen todas estas extrañas consecuencias; a saber: la de confundir el significado de lo que estamos diciendo con las variables circunstancias en que nos sintamos inclinados a decirlo.

III

Podría sentirse ahora algún desasosiego en lo relativo a la atribución a nuestro lenguaje de la capacidad de "apuntar a" objetos que no se hallan presentes; como si la transición del apuntar a objetos percibidos directamente hasta este sentido semimetafórico del señalar tal vez no sea totalmente legítima. Es aquí donde el fenomenalista quizá desee jugar uno de sus mejores triunfos, pues una de las ventajas más tentadoras que

parece ofrecer su teoría es la de que, sustituyendo entidades deducidas por construcciones lógicas, promete describir el mundo sólo en términos de los llamados datos del conocimiento inmediato. En efecto, se pone a la tarea de describir todo mediante reglas lógicas o lingüísticas, sin exceptuar las reglas para el uso de las partículas condicionales como "si" y "con tal que" y, por lo demás, se limita solamente a lo que directa y literalmente podemos señalar apuntando en nuestra vida de todos los días. Y hablar de la función ostensiva de una oración que pretende apuntar hacia, dirigir la atención sobre, algo –la mesa– en verdad real, pero que no se encuentra aquí y ahora, algo no observado, es decir, fuera del campo del conocimiento inmediato, ¿no es ir más allá y contra el principio de no importar entidades con las que no estamos familiarizados, y que son sospechosas; contravenir la regla de la definibilidad ostensiblemente de todos los términos empíricos? ¿No estamos introduciendo algo que no nos encontramos cara a cara, que no es directamente verificable y, por consiguiente, no directamente descriptivo, y quizá no del todo empírico? Y esto, al principio, podrá desazonar al empirista riguroso; pero serán infundadas sus ansiedades. Pues la noción de "no aquí", de lo "no observado", tiene que ser introducida, en todo caso, en un lenguaje que se proponga describir el mundo, más tarde o más temprano, y la manera como se lleve a cabo esto es más problema de la psicología que de la epistemología. Una cosa es reconocer que todo aquello que en el lenguaje descriptivo de uno no está gobernado por reglas sintácticas tiene que ser capaz de elucidación ostensiva, y otra muy distinta decir que no puedo referirme a nada, a menos de que pueda establecer el significado de las variables de mi lenguaje en términos de lo que estoy experimentando realmente aquí y ahora; si adopto este último principio, me incapacito para referirme al pasado, al futuro, o a las experiencias de otros con el objeto de identificar por contraste "aquí" y "ahora" y "observado por mí", y así sucesivamente; por ese camino se encuentra la

clase de teoría de la significación como verificación que más de una vez se ha demostrado que conduce a un análisis extravagantemente solipsista de los significados de las palabras, y que desemboca literalmente en una falta de sentido. El significado de palabras "básicas", tales como "aquí", "ahora", "observado", depende la existencia de un uso no menos "básico" de "no aquí", "no ahora", "no observado", en contraste con las cuales es la única manera de establecerse el significado de "aquí", "ahora", etc. No es necesario continuar este argumento: nociones comparativamente primitivas, como las de "no ahora" o "más allá del horizonte", no pueden "construirse" sin circularidad, a partir de campos sensoriales que se dan en "presentes especiosos"; pero sin tales nociones, la clasificación, y por consiguiente el lenguaje, en la acepción común del término, son patentemente imposibles. Por lo tanto, no podemos tomar en serio esta clase de objeción a la posibilidad de principio, de señalar a objetos en ausencia, ya que se fundamenta en la suposición (que quizá se pueda remontar en última instancia hasta la doctrina aristotélica de lo real y lo potencial) de que lo que no está aquí no existe en el mismo sentido de "existe" como lo que está aquí, lo cual descarta toda posibilidad de un simbolismo descriptivo. Pues lo que existe, pero no está aquí, existe y no está aquí en el mismo sentido exactamente, de "existe", como lo que aquí está existe. De lo contrario, todas las palabras perderían su función de discriminación y clasificación.

IV

Queda una objeción por atender. Supóngase que alguien preguntara: "¿Cómo podemos decir algo acerca de la mesa, aparte de las oraciones hipotéticas que describen lo que un observador vería, si le diese la vuelta, etc.? ¿Es la mesa redonda u oval, de color castaño oscuro o castaño claro, ligera o pesada? ¿Acaso la escuela filosófica del dato sensorial, si es que no ha establecido nada más, no ha aclarado sin sombra de

duda que estas propiedades dependen, en cierto sentido, del observador, de su posición física, de su estado fisiológico y psicológico? ¿Acaso el argumento de la ilusión, por ejemplo, puede descartarse porque se piense que no muestra nada, en virtud de consideraciones lógicas acerca de cómo se usan diferentes tipos de oraciones? ¿Toca el gramófono discos en el desierto, o ante un público sordo como una tapia? ¿En qué se distingue la opinión aquí sostenida de la más ingenua de todas las formas de realismo ingenuo?" Esta réplica descansa en una confusión grave e importante, que en parte puede ser la culpable del sentimiento desesperado de que sólo el fenomenalismo, en resumidas cuentas, puede ser verdadero. Las teorías que sostienen los fisiólogos, por ejemplo, acerca de lo indispensable que es el mecanismo del oído para oír sonidos, son teorías empíricas, corroboradas por pruebas de la observación; no lingüísticas: y decir, por lo tanto, que se necesita una clase especial de auditor, es aseverar una proposición causal; es decir, empírica, y no semántica ni lógica. Estoy diciendo que el acontecimiento que se describe como audición de un sonido emitido por un gramófono depende de determinadas condiciones necesarias; y entre éstas, la estructura del cerebro o del oído del que escucha ocurre de la misma manera que, pongamos por caso, las propiedades físicas de la aguja conectada a la caja sonora del gramófono. Pero cuando analizo proposiciones acerca del significado de oraciones, no estoy aseverando, ni necesito implicar necesariamente, proposiciones que enuncien causas o condiciones de los acontecimientos que describen. En casos particulares, bien puede existir un nexo causal entre la persona del observador y un objeto material dado, y es tarea de las ciencias naturales establecer cuál pueda ser este nexo. Pero este nexo causal es precisamente aquello que el fenomenalista[11] afirma que *no* discute cuando propone una reducción de las oraciones categóricas sobre objetos

[11] Por ejemplo, A. J. Ayer, *op. cit.* (nota 3 anterior).

materiales a oraciones hipotéticas sobre datos sensoriales; si lo hiciese, su teoría equivaldría a una extraña clase de ocasionalismo, metafísico o empírico, de acuerdo con su concepción de las conexiones naturales, según la cual el observador que figura en la prótasis de la aseveración hipotética del fenomenalista podría destruir una mesa apartando de ella su mirada, tan seguramente como si le prendiese fuego.[12] Cuando digo que un objeto material existe o tiene algunas características, no me parece que me esté comprometiendo a sostener ninguna determinada teoría acerca de las condiciones necesarias o suficientes de la existencia o del carácter del objeto. Por consiguiente, la pregunta de cuándo, o durante cuánto tiempo, la mesa de la habitación de al lado tiene color castaño, no tiene por qué afectar en principio a la respuesta a la pregunta: "¿Qué quiero dar a entender cuando digo 'Hay una mesa de color castaño en la habitación de al lado'?" Por supuesto, esto necesita una cuidadosa puntualización: los significados de las palabras *son* afectados, y a menudo muy profundamente afectados, por nuestras creencias causales explícitas o implícitas, y el análisis de lo que se quiere significar con una expresión bien puede revelar toda suerte de creencias o suposiciones físicas, sociales o psicológicas existentes en una sociedad dada, cuyo cambio bien podría afectar al significado de las palabras. El grado en que las características disposicionales de los observadores, tratados como personas en el tiempo y en el espacio, intervienen en la manera en que empleamos las palabras que designan objetos materiales, habrá de variar muy ampliamente: de modo que me parece ser razonablemente claro que, cuando decimos que hay una mesa en la habitación de al lado, *no* estamos implicando ninguna creencia en particular acerca de la presencia o de las características disposicionales del

[12] Éste es uno de los notorios absurdos de los que Berkeley se hace culpable a veces, y sobre el cual se recomienda a los principiantes en el estudio de la filosofía que practiquen sus facultades críticas.

observador humano normal, aparte del hecho de que, si acaso existe una mesa, no tendrá que ser totalmente invisible, intangible para él, etc.; pues, de otro modo, no sería lo que entendemos por objeto material. Parece ser un poco menos obvio que pueda yo decir hoy que es de color castaño cuando no se le observa, porque quizá ahora el conocimiento fisiológico rudimentario está lo suficientemente difundido para haber incorporado a la noción de tener color algunas creencias causales acerca de los efectos en el campo visual de los cambios en nuestro sistema nervioso, etc. Parece ser mucho menos claro que pueda yo decir que las rosas huelen bien cuando nadie las está oliendo, o que el viento ulula cuando nadie lo está oyendo, y parece ser patentemente extravagante decir que las melodías oídas son agradables, pero que las no oídas son literalmente más agradables. Y todo esto es, sin duda, útil para esclarecer nuestro empleo normal de palabras como las de "huele bien" o "ulula" o "melodía agradable", algunas de las cuales implican, aun cuando otras no lo hagan, la presencia de personas dotadas de determinadas facultades psicológicas, fisiológicas, etc., como observadores. Lo único que me interesa es demostrar que un número suficientemente grande de oraciones acerca de objetos materiales *no* presupone tal dependencia respecto de la existencia o la conducta de observadores de esta clase; que a la relación de los observadores con los objetos materiales se le califica mejor llamándola pregunta empírica, que tildándola de semántica, por más profundamente interconectados que estén el uso verbal y las creencias empíricas; y que, por consiguiente, la opinión de que en principio no puede decirse, significativamente, que ocurra nada sin referencia explícita e implícita a observadores, es una grave falacia que tiene como origen un no distinguir entre las proposiciones causales de las ciencias naturales o del sentido común y las proposiciones acerca del significado.

Vuelvo a mi afirmación original de que el fenomenalismo, o al menos su forma moderna más difundida,

parece fundamentarse en un análisis erróneo de lo que aseveran las aseveraciones existenciales normales sobre objetos materiales; aseveran que cosas o acontecimientos existieron, existen o existirán, o fueron, son, o serán caracterizados por tales o cuales características; y no que algo podría existir o habría existido, o llegaría a existir, la verdad de lo cual (aun cuando no la aseveración) es lógicamente compatible con la no-existencia de cualquier cosa que sea. Aun si sólo las proposiciones hipotéticas describen las condiciones sin las cuales no deberíamos aseverar, o no estaríamos justificados en aseverar las categóricas que vendrían al caso, no puede decirse que el significado de las primeras sea igual al de las segundas. Y esto es cierto, aun si nos atrevemos a más y sostenemos, como hacen algunos, que ambos tipos de proposición se abarcan rigurosamente el uno al otro; ya que, cualquiera que sea el sentido en que se considere que el envolverse mutuamente es idéntico, o casi, a la equivalencia lógica (como creen algunos lógicos), esto no es patentemente lo mismo que el sentido de identidad de significado en el que el sentido común puede decir que dos o más oraciones descriptivas significan lo mismo; sin embargo, es este último sentido del "significan lo mismo", como el que existe entre el *analysans* y el *analysandum*, y sólo él, el que tratan de establecer las variantes mejor conocidas del fenomenalismo moderno, y tratan en vano de hacerlo, si la tesis que he sostenido es la correcta.

IV. TRADUCCIÓN LÓGICA

HAY un enjambre de problemas que han constituido la materia de estudio tradicional de los filósofos; en particular de los lógicos y de los epistemólogos, de los que se puede decir que constituyen el meollo de sus indagaciones. Me refiero a los temas, consagrados por el tiempo, que se derivan, por ejemplo, de la clasificación de los juicios y proposiciones en varios tipos: negativos y afirmativos, categóricos o hipotéticos, generales o singulares; juicios acerca del pasado, del presente o de lo futuro; juicios acerca de objetos materiales o de personas; acerca de datos de la percepción, o de la memoria, o de la imaginación. Todo el que ha estudiado filosofía está de sobra familiarizado con la clase de pregunta a la que me estoy refiriendo; por ejemplo: los juicios hipotéticos, ¿se describen con propiedad como verdaderos o falsos? Y, en tal caso, ¿cómo se determina esto? ¿Existe una clase particular de "hecho" que establece la verdad o falsedad de los juicios modales, de manera semejante a como se dice que algunas clases de juicios categóricos son verificables o desmentibles mediante "hechos" o "acontecimientos" comunes? ¿Qué describen los juicios acerca del pasado o del futuro? ¿Existen hechos pasados y futuros que aquéllos describen? Y, en tal caso, ¿en qué sentido podemos decir que "existen"? ¿Describen los juicios negativos "hechos negativos"? Y, en caso contrario, ¿qué función cumplen? Las oraciones acerca de objetos materiales, ¿pueden traducirse a oraciones acerca de la experiencia sensible real o posible de observadores? ¿O los objetos materiales no son "reducibles", en este sentido, a datos sensoriales? ¿Existen proposiciones generales acerca de "clases" que contengan un número infinito de miembros? ¿Existen tales clases, y en qué sentido "existen"? O, de lo contrario, las proposiciones empíricas generales quizás no sean "realmente" proposiciones, sino "reglas" o

"prescripciones" (¿Y es esto particularmente cierto de los juicios causales?), o acaso sean tales aseveraciones descripciones, no por cierto de alguna clase de infinitos, sino de hábitos o disposiciones reales, o recomendados, para comportarse de determinada manera, o para ejecutar diversas operaciones de carácter teórico o práctico? ¿O quizá no sean tanto aseveraciones acerca de estas tendencias, como ejemplos concretos de las mismas en funciones, no descripciones o reglas, sino ejercicios de hábitos verbales, de acuerdo con determinadas reglas? Cualquier estudioso de la filosofía reconocerá que mucha tinta, tanto de los antiguos como de los modernos, se ha dedicado a responder a estas preguntas, y que una cantidad enorme de ingenio se ha utilizado en la compleja defensa de esta o aquella teoría, en contra de objeciones lógicas o epistemológicas. El objeto de este trabajo es indicar que algunas formas de esta discusión, al menos, por más esclarecedoras que sean de varias maneras inintencionadas, se apoyan por lo menos en una falacia fundamental, la cual ha viciado el tema desde sus primerísimos comienzos entre los filósofos griegos, y sigue obsesionando aún el pensamiento de muchos y distinguidos filósofos contemporáneos.

I

El síntoma más persistente de la falacia a la que me refiero es el deseo de traducir muchos tipos *prima facie* diferentes de proposiciones a una sola clase de las mismas. Este procedimiento constituye una práctica tan arraigada entre los filósofos, y particularmente entre los lógicos, que casi no nos detenemos a pensar en cuál es el motivo de esta operación. Así, la doctrina aristotélica tradicional del silogismo sugiere que el primer modo de la primera figura, *Barbara*, es la pauta ideal del conocimiento científico, y que una ciencia será defectuosa mientras no sea capaz, al menos en principio, de expresarse en esta forma. De manera semejante, las proposiciones que contienen "ideas

claras y distintas" ocupan una posición privilegiada en la teoría cartesiana del conocimiento; lo que las ideas de este tipo son para los racionalistas, las aseveraciones empiristas que expresan "ideas simples" o "impresiones" de la experiencia directa son para los empiristas ingleses, y las proposiciones "básicas" o "atómicas" para Russell y sus seguidores, las proposiciones "atómicas" o "protocolarias" para la escuela de Viena de los primeros tiempos, y así sucesivamente. Todas estas escuelas intelectuales, por más diferentes y tajantemente opuestas entre sí que sean en cuanto a otras muchas cuestiones fundamentales de principio, tienen por lo menos una cosa en común: favorecen patentemente un tipo de proposición o de aseveración sobre todos los demás; lo tratan como si poseyese una virtud que falta notoriamente a los demás tipos; les parece que es inmune a los problemas y a las dificultades que afligen a otros modos de expresión, a los que se considera defectuosos, o propensos a caer en paradojas, de las que están encomiablemente exentas sus proposiciones modelo. En efecto, tener tales defectos lógicos y plantear tales dificultades lógicas se identifica con la incapacidad para aproximarse al modelo ideal de la proposición "buena". El ejemplo trillado de los manuales de lógica, "El gato está sobre la alfombra", es un ejemplo de tal proposición "buena". Es ésta una proposición que no parece presentar dificultades, ni necesitar ninguna teoría para "explicarla", con tal que sea cierta y se verifique fácilmente; por ejemplo, si se halla frente a los ojos del que habla un gato que, en efecto, está sobre una alfombra. Se supone luego que la relación entre los símbolos y lo que simbolizan es de simple correspondencia: la oración es una suerte de tapa, de tal manera construida, que cumple perfectamente bien su objeto particular; el objeto se halla presente y la tapa encaja en él con precisión; las "dificultades" surgen únicamente cuando el objeto no es del tipo adecuado, o no se halla presente, o, por cierto, cuando no existe de ninguna manera. Mientras el gato esté sobre la alfombra, la oración "El

gato está sobre la alfombra" es evidentemente verdadera y no presenta dificultades. Pero si el gato se aparta de la alfombra, la oración comienza de pronto a erizarse de dificultades: todavía es perfectamente inteligible; pero, ¿qué describe ahora? Es falsa; pero, ¿cómo se relacionan las proposiciones falsas con un mundo que, *ex hypotesi*, verifica únicamente proposiciones que son verdaderas? Si el gato no se hubiese movido, la oración habría sido cierta aún; ¿qué clase de "hechos" describe esta oración hipotética? Y si envuelve "el gato ya no está sobre la alfombra", ¿es la relación de esta proposición negativa verdadera con el mundo, análoga a la correspondiente afirmativa, que ya no es verdadera? ¿El *no* estar sobre la alfombra es un "rasgo" de la "realidad"? ¿Hay hechos negativos? ¿Hay hechos hipotéticos? ¿Hay hechos falsos? De lo contrario: ¿la relación de estas oraciones "difíciles" con su materia es de clase radicalmente diferente a la de la correspondencia aparentemente simple y directa que parecía gobernar la relación de las oraciones "buenas", seleccionadas con sus "objetos"? ¿O fuimos demasiado simples e ingenuos, en primer lugar, cuando creíamos que estas oraciones sencillas estaban constituidas por símbolos, en correspondencia directa con la realidad externa? El lector reconocerá aquí todo un mundo de problemas de sobra conocidos, y las soluciones clásicas que se han dado a los mismos: correspondencia simple, correspondencia compleja (la obra temprana de Russell), coherencia, intuición, las diversas soluciones del pragmatismo, el operacionalismo, la verificabilidad débil y la fuerte, etc. Subyacente a este tipo de enfoque del tema, tenemos la suposición común de que hay algunas proposiciones (u oraciones) de la clase simple, "buena", directa, que no ofrecen problemas, con el corolario implícito de que, si todas las proposiciones fuesen sólo de este tipo, no surgirían dificultades, y las teorías complejas y nunca del todo satisfactorias que se han propuesto para suprimirlas, no se necesitarían. Hay una suerte de dualismo latente que permea a este método de tratar el

uso descriptivo de las palabras; por el cual, las proposiciones se dividen casi instintivamente en sencillas y rectas o en creadoras de problemas, dóciles e indóciles, en buenos ejemplos de su clase, o en especies excéntricas y degeneradas que necesitan un tratamiento correctivo especial, en buenas y malas, en sumisas ovejas o díscolas cabras. El modelo ideal escogido de proposición "buena" difiere, naturalmente, de acuerdo con el punto de vista filosófico del lógico y de su escuela: los cartesianos, tras hacer una reverencia formal a la teología y a la ética, se inclinaron a poner en primer lugar las de las matemáticas y las de física matemática; Locke, Berkeley, Hume, Mill, Russell, y los empiristas modernos han perseguido el ideal de las proposiciones empíricas, purificadas de todo lo que pudiese volverlas erróneas, las cuales serían las únicas inmediatas, incorregibles y simples; es decir, "fundamentales". Lo que me propongo, empero, no es contrastar a los candidatos rivales aspirantes a este *status* privilegiado, sino llamar la atención sobre el fenómeno mismo de la competición. Pues me parece que su meta es ilusoria; que toda esta manera de ver las cosas descansa en una gigantesca falacia, tan vieja, quizá como la lógica misma, y cuya aceptación ha conducido engañosamente a los filósofos a buscar dos conocidos caminos para salir de la dificultad, cada uno de los cuales lleva hasta su propio callejón sin salida.

La razón de esto que acabamos de exponer es que la "dificultad" es irreal, y que los métodos que se ocupan de la misma, por consiguiente, ni resuelven ni dejan de resolver ningún auténtico problema.

II

La situación es ésta: comenzamos con una aseveración inofensiva, como: "Son las 3 p. m., y el libro está sobre la mesa", a la que consideramos ejemplo de proposición informativa. Si esto es verdad, no parece suscitar, al principio, ninguna dificultad filosófica: hay algo

tranquilizador en ser capaz de observar las manecillas de un reloj y la presencia del libro sobre la mesa, y en informar de esto en un lenguaje propio de esta finalidad; los símbolos del mismo se ajustan sobre su materia como tapas diseñadas especialmente para tal fin, o como flechas que pegan satisfactoriamente en el blanco hacia el cual se han apuntado, o cualquiera que pueda ser la metáfora que nos comunique la misma noción. Evidentemente, es ésta una de las concepciones más fundamentales –o metáforas– de cómo funciona el lenguaje: por una parte, tengo los símbolos; por la otra, el mundo. Los primeros están hechos de modo que describan, expresen, trasmitan o simbolicen al otro. La relación es, valga la expresión, ostensiva. Si se me pregunta qué significan los símbolos, puedo señalar, o creo que puedo señalar hacia algo, para significar lo cual he usado los símbolos. Las dificultades comienzan tan pronto como se arruina la posibilidad de realizar tal señalamiento directo. Si deduzco de las proposiciones anteriores que "si el libro está sobre la mesa, entonces, no está sobre la silla", y se me pregunta qué significa esto, descubro que no puedo señalar de la misma forma sencilla y expresiva. La apódosis –["el libro no está en la mesa"]– plantea una dificultad, ya que es evidente que la ausencia no es cosa a la que se pueda señalar como a algo que se encuentre en una posición específica, cerca de mí. Además, la proposición hipotética no es equivalente a la negación de la conjunción "el libro está sobre la mesa, *y* el libro esta sobre la silla". A los "significados" de las oraciones condicionales no se les puede señalar como sí se puede, quizá, apuntar hacia los "significados" de algunas oraciones categóricas, y esto es parte de lo que queremos dar a entender cuando las llamamos condicionales. Y si, además, paso a meditar en el hecho de que los libros, por regla general, no son tan grandes como las mesas, me veo de nuevo en la incapacidad de señalar hacia algo de mi entorno como al "referendo" de mis símbolos. Ahora han pasado ya algunos minutos, y si se me pregunta si es cierto que el

libro estaba sobre la mesa a las 3 p. m., ya no puedo, en ninguna de las acepciones literales de la palabra, señalar o "apuntar" hacia este "hecho" tampoco, puesto que ha pasado; se ha ido; no está ante mí. Esto nos sugiere enérgicamente que existe algún abismo fatal que divide a la oración original (que "encajaba" tan ajustadamente con su porción del mundo real), de estas oraciones más indóciles, las cuales, no obstante lo significativas que son, evidentemente, constituyen otras tantas colecciones de símbolos desplazados en busca de sus lugares propios en el mundo real; nombres sin hogar, que buscan en vano a sus inencontrables dueños.

Surge de esta manera, en su más cruda y descarnada forma, el problema de cómo significan los símbolos, para cuya solución se han adoptado dos expedientes. Cada uno de ellos ha venido constituyendo desde hace muchos años el núcleo de muchas e interesantes especulaciones; no obstante, cada uno de ellos, al ser examinado, demuestra ser tan desesperado y fútil como el otro. El primero adopta la forma de lo que, a falta de un nombre mejor, podemos llamar método deflacionario. Supone que la única proposición auténtica, plenamente formada, es la de la clase favorecida (y ésta diferirá, de acuerdo con las diversas escuelas filosóficas), y que todos los demás tipos de proposición derivan su fuerza lógica únicamente de alguna clase de rastreable relación con ella. En el caso que hemos elegido, el modelo preferido es afirmativo, singular, categórico y empírico. Puesto que su forma es conjuntiva, y no es fácil encontrar en la naturaleza "hechos" conjuntivos, lo mejor parece ser hacerlo "más simple" aún, y escindir la compleja en dos proposiciones "simples": "el libro está sobre la mesa"; "ahora son las 3 p. m". Pero esto, tal cual lo hemos expresado, no nos servirá. Si el criterio de significado de parte de una expresión simbólica es la existencia ante su usuario de algo a lo cual puede señalar o apuntar, los libros y las mesas, y aun las horas del día no simplifican ni hacen más fácil este proceso, porque no se les puede señalar, simplemente. Se pone en juego entonces toda la pano-

plia de armas fenomenalistas. Se me dice que no puedo señalar a mesas, sino a apariencias o datos "relativos a la mesa", ni a libros que reposan sobre ellas, sino a datos "librescos", que guardan ciertas relaciones visuales, táctiles, etc., en mis campos visual, táctil, etc., con los datos "relativos a mesas". Mucho menos se puede señalar a "3 p. m.", y se nos ofrece de nuevo una complicada traducción de su significado en términos visuales, táctiles etc., como aquello a lo que mis símbolos hacen referencia en última instancia. La proposición ideal va surgiendo gradualmente como algo que requiere un mínimo de propiedades definidas. Así pues, como mínimo, tiene que ser:

1. *Afirmativa;* pues, ¿cómo habría de señalar hacia lo que no está allí?

2. *Categórica;* pues, ¿cómo habría de señalar hacia algo que solamente podría ser; o, en el caso de hipotéticas no cumplidas, que no puede ser, en principio?

3. *Singular* (o una colección finita de singulares); ya que tiene que ser una u otra cosa, particular y especificable, pues, ¿qué sería señalar a algo en general, que no perteneciese a ningún tiempo y lugar particulares, ni descubrible en el campo sensible específico de nadie?

4. *Lógicamente simple;* pues, ¿cómo podría señalar a algo que es disyuntivo, es decir, un esto o un aquello, pero no específicamente esto o aquello?

5. *No sólo particular, sino acerca del presente:* tiene que referirse a algo de mi campo sensible, aquí y ahora; pues, ¿cómo podría señalar a algo que no está aquí, o en el pasado, o en el futuro? Si el "objeto" de la oración se encuentra en otra parte, o ya ha pasado, o aún no ha llegado, entonces no es "real", "actual"; la flecha no tiene blanco, la tapa no tiene nada que cubrir ajustadamente (o que no cubrir).

6. *Tiene que referirse a algo "dado inmediatamente"*, pues, si no lo hace, el "objeto" nuevamente no se encuentra aquí, ahora, etc., y las dificultades fatales reaparecen, con otra forma.

7. *Tiene que ser cierta* (aun cuando sea éste un *desideratum* de orden totalmente distinto, y al que la teoría, lejos de insistir en él, hará bien en eludir); pues, si es falsa, ¿a qué puede señalar? Si una proposición es falsa, nada describe; sólo des-describe; pero la des-descripción es tan sólo otra clase de fracaso de la flecha por lo que respecta a dar en el blanco; y si el significar es una suerte de dar-en-el-blanco, entonces, lo falso también carece de sentido.

Por supuesto, no pretende ser esto un catálogo exhaustivo del mínimo de propiedades que se requieren en las proposiciones "buenas"; las que no dan quebraderos de cabeza, las aseveraciones modelo, cuya relación con su objeto es tan clara y simple que, si no se usasen otras aseveraciones, no surgirían problemas lógicos o epistemológicos. No parece mediar muy grande distancia entre esto y el contacto "inmediato" con la realidad, en donde el pensamiento y el ser son uno, el reino del Absoluto hegeliano, donde no hay problemas ni consecución mental de metas inalcanzables, porque no hay mentes, ni nada que perseguir.

Haciendo a un lado, por el momento, cuáles serían ejemplos representativos de tales oraciones o proposiciones "buenas" (volveremos a ver esto más adelante, puesto que es obvio que constituye el meollo del asunto), parece claro que, si enfocamos de esta manera el problema, nos vemos comprometidos, a considerar a las oraciones o proposiciones que no se ajustan al ideal, o bien como si careciesen totalmente de sentido, o bien como si se les salvase precariamente, al demostrar que guardan alguna relación lógica con las proposiciones ideales, lo cual puede conferirles alguna clase de *status*, aunque por fuerza tenga que ser algo inferior. Pues incluso podemos rescatar a tales proposiciones imperfectas concibiéndolas como dotadas de significado en la medida en que contengan elementos "sanos"; es decir, que se les pueda analizar como complejas, y que algunos elementos de las cuales sean significativos en el sentido aprobado, es decir, porque

sean afirmativos, categóricos, simples, singulares, verdaderos, acerca de lo que está aquí y ahora, delante del observador, etc., como otras tantas pepitas de oro puro enterradas en un medio más basto. Luego, se les puede limpiar de este medio y al ser examinado, se verá que no significaba nada en absoluto, y que cumplía, en el mejor de los casos, alguna otra función lógica o psicológica. Es ésta la clase de punto de vista que asoma detrás de teorías tales como la de las Construcciones Lógicas, en su vieja versión humeana, o en la forma posterior, más refinada, que le dieron Russell y sus discípulos. Cuando practicamos tal clase de análisis, comenzamos por preguntar, de cualquier oración dada, si es auténticamente descriptiva; y si se ha pretendido que tiene derecho a dicho título, exigimos que la oración sea analizada de modo tal, en sus elementos constitutivos, que los elementos verdaderamente descriptivos de la misma se revelen en forma de proposiciones "básicas" o "atómicas", que tienen las propiedades exigidas a las proposiciones "buenas"; es decir, correspondencia directa con la experiencia, en el sentido arriba señalado. La proposición analizada, entonces, se nos revela como un complejo de aseveraciones irreductiblemente simples, en tanto que las constantes lógicas actúan como vínculos determinantes de las propiedades formales. Todo lo que no puede analizarse de esta manera se relega a un reino no-descriptivo, y se le pone la etiqueta de emotivo, o expresivo, o de residuo psicológico, etc.: una suerte de escoria lingüística, de la que se ha extraído el metal precioso, útil en algunos respectos, y más aún, indispensable, quizá, biológica o psicológicamente, pero apto para meternos en confusiones metafísicas o teológicas, si la confundimos con el uso informativo o afirmativo de hechos afirmativos de las palabras. El lenguaje descriptivo se presenta como una "construcción" lógicamente forjada con estos ladrillos "básicos", constituida únicamente de proposiciones "buenas"; todo lo que sobra se hace a un lado, y se relega a lo no-proposicional. Conforme a este modo de ver,

¿qué habrá de pasar con todas las *soi-disant*, o seudoproposiciones, como las proposiciones hipotéticas o generales, las aseveraciones acerca del pasado y del futuro, sobre objetos materiales, acerca de otras personas, etc.? No hay más que una sola posibilidad: en la medida en que proporcionan información auténtica, *no* son hipotéticas, *no* se refieren al pasado, etc., y si se desea dejarlas tal cual, entonces se les tiene que expulsar de la clase de las proposiciones auténticas. Este predicamento no es privativo de los empiristas o de los positivistas. Cuando un discípulo tan fiel de Aristóteles y de Descartes, como fue Cook Wilson, se preguntó a sí mismo acerca de qué versaban las proposiciones hipotéticas singulares, se convenció a sí mismo de que la realidad estaba constituida por lo que fue, es y será, y no por lo que podría o debería haber sido; por consiguiente, las proposiciones hipotéticas no podían ser proposiciones reales (pues, ¿qué describen?), sino que tendrían que ver con las conexiones entre preguntas; pues las preguntas, por no ser ni verdaderas ni falsas, no aseveran ni describen, y de tal modo, están exentas de lo que se requiere de todas las aspirantes a un *status* de verdadera proposición. Es verdad que resultó que las conexiones no se establecían tanto entre las preguntas como entre las respuestas; y las "respuestas" eran de hecho las viejas y conocidas proposiciones, apenas disfrazadas; de modo que el problema no se había resuelto, a fin de cuentas. Pero la rareza misma de este esfuerzo para demostrar que las proposiciones hipotéticas no eran propiamente proposiciones, en lo más mínimo, es sintomática de los efectos de la doctrina que hizo que pareciese valioso este extraño procedimiento. Así, también, cuando F. P. Ramsey sugirió que las proposiciones causales quizá no fuesen proposiciones, lo hizo porque las aseveraciones causales eran evidentemente generales y, si se les interpretaba extensionalmente (¿y qué es preguntar por el significado de un símbolo si no es preguntar por su extensión?), no podían fijarse a nada a lo que pudiese señalarse; porque las aseveraciones

generales no parecían señalar hacia nada –no podían ser verificadas contundentemente por nada– que pudiese ser objeto de sensación o de introspección, o descrito como otros tantos elementos de la experiencia de alguien. Por cierto que el ideal mismo de una lógica puramente extensional –la interpretación rígidamente extensional del significado–, el temor casi supersticioso a los análisis *intensionales* como si fuesen una recaída en las tinieblas de la metafísica, es sintomático de esta actitud. Se concebía al lenguaje como una especie de sistema de crédito verbal, en el que las oraciones descriptivas funcionaban como cheques que, para ser usados, no tenían que convertirse necesaria e inmediatamente en dinero en efectivo, sino que conservaban su valor en tanto fuesen en principio convertibles a efectivo. El metálico que respaldaba a tales oraciones estaba constituido por los hechos de la experiencia directa, los "objetos" del "conocimiento por familiarización", y el grado de significado que cualquiera de tales expresiones poseía dependía directamente de la cantidad de tal garantía o respaldo, en términos de las proposiciones básicas o "buenas", las cuales podían convertirse directamente en el metálico de los "hechos" que pudiesen tener. En la medida que careciesen de tal garantía o respaldo, se les podía acusar de no ser en sentido estricto descriptivas; y (si tener sentido era describir) de carecer de significado. Naturalmente, esto condujo a insoportables paradojas de sobra conocidas como para que nos ocupemos por extenso de ellas aquí. Por ejemplo: era difícil sostener que las proposiciones generales, o proposiciones científicas, eran no-descriptivas (sino, como hubo quien declarase, simplemente matrices para la generación de oraciones significativas), ya que eran evidentemente refutables; es decir, que podían ser desmentidas por proposiciones singulares negativas, y si podían ser falsas, eran, después de todo, proposiciones. Todas las conspicuas dificultades que agobian a las versiones rigurosas del fenomenalismo (o a las primeras clases, intransigentes, del positivismo lógico) se hicieron

presentes en su forma más aguda en el transcurso de los intentos por meter a las diversas clases de proposiciones en el lecho de Procusto del modelo elegido: el de la proposición "atómica", inanalizable, incorregible. Comenzaron a acumularse las paradojas; los más intransigentes de los primeros positivistas exigieron que las proposiciones acerca del pasado se convirtiesen ("en cierto sentido") en proposiciones acerca del futuro, para no ser eliminadas en caso contrario. A las proposiciones acerca del presente se las sujetó al mismo tratamiento radical, y esto, dicho sea de paso, no tardaría en proporcionarnos dos sentidos para la frase "acerca del pasado": el sentido normal en el que a las proposiciones acerca del futuro se les distinguía de las proposiciones acerca del presente y del pasado; y un sentido anormal, en el que todas las proposiciones eran "en cierto sentido" o "por razones de método" proposiciones acerca del futuro; en este sentido, el futuro ya no podía contrastarse con el pasado ni con el presente, ni con ninguna otra cosa, por cierto, por lo que, en resumidas cuentas, resultaba carente de significado. De manera semejante, las proposiciones acerca de otros egos resultaban ser una subclase de las proposiciones acerca de los propios datos del observador, y a las palabras "mis propios datos" o "los datos del observador" se les despojó de significado con la misma inevitabilidad fatal; pues ahora todos los datos eran "en cierto sentido" los propios datos del observador, y de esto se seguía un solipsismo que, al no haber un no-solipsismo aseverable, con el cual contrastarlo, resultaba que tampoco describía nada. Gradualmente se fue viendo con claridad que lo que se estaba pidiendo era la relegación al limbo del lenguaje "no-proposicional" de todo lo que no era categórico, afirmativo, singular, acerca de la persona que hablaba, acerca de su experiencia inmediata, de aquí y ahora, etc., pero como estos atributos no podían *ex hypothesi* contrastarse con nada aparte (pues la aseveración de esto estaba lógicamente prohibida), el programa deflacionario de "reducir" todas las proposi-

ciones a un tipo escogido de proposición, de autenticidad patentada (así como las versiones menos agresivas que otorgaban significado a proposiciones "imperfectas", pero sólo en la medida en que la sangre real de las proposiciones auténticas fluyese a través de alguna parte de sus complejas estructuras) resultó ser uno de los peores cenagales de la fólosofía moderna. Se hizo patente que el método deflacionario conducía a un *impasse* y que tenía que ser abandonado.

El otro camino, el inflacionario, era lo contrario precisamente del primero. Empezaba de nuevo con la suposición de que las únicas proposiciones auténticas eran categóricas, verdaderas, singulares, etc.; pero como era indiscutible la existencia de expresiones que evidentemente no eran de esta clase; por ejemplo, aseveraciones a las que normalmente se llamaban hipotéticas, o generales, o acerca del pasado o del futuro de otras personas, o falsas, o no verificables, o que no se podían clasificar claramente como empíricas o como *a priori,* a las cuales no era plausible negar toda fuerza descriptiva, se decidió cortar el nudo al aceptar atrevidamente el hecho de que eran, a fin de cuentas, lo que parecían ser; es decir, proposiciones perfectamente válidas e inteligibles, tan descriptivas como cualesquier otras, injustamente sospechosas de ser defectuosas sólo porque se suponía que versaban sobre la misma clase de entidades a que hacían referencia las proposiciones "buenas", que no creaban problemas, con las que tan poco favorecedoramente se les contrastaba. Una vez que se entendió que tenían que ver con entidades de clase diferente a las de las proposiciones favorecidas, se les podía rescatar, e inclusive reconocérseles un *status* igual al de estas últimas. Esta doctrina sostenía que las proposiciones hipotéticas, por ejemplo, no eran, en el mejor de los casos, en parte categóricas, y en parte no proposiciones en lo más mínimo, sino que constituían proposiciones perfectamente buenas por derecho propio, aun cuando tenían que ver con una clase especial de entidades: la de los "hechos hipotéticos", o "posibilidades reales", o

"esencias", o algo por el estilo. Las proposiciones generales, de manera semejante, reinaban sobre un reino propio perfectamente válido, poblado por entidades llamadas "universales". Las proposiciones acerca del pasado y del futuro tenían que ver con hechos pasados y hechos futuros, respectivamente; las hipotéticas no cumplidas se referían a "posibilidades no realizadas", y las proposiciones categóricas, singulares, etc., a las que originalmente se había puesto como modelos, ya no representaban a una especie superior, sino que se les asignaba un lugar como iguales entre pares, ya que gobernaban, como lo hacían, no a todos los hechos, sino sólo a algunos de ellos; es decir, a los que eran reales, presentes, particulares, etc.

De pronto, fueron surgiendo mundos tras mundos de nuevas entidades. Se revelaron a la mirada regiones habitadas por entidades lógicas o matemáticas, inmutables formas platónicas, conectadas de extrañas maneras con el "mundo real", o separadas del mismo, y seguras en sus propios y serenos universos. Reinos de entidades "subsistentes", habitados por esencias inmortales, comenzaron a existir para corresponder a las numerosas formas de la imaginación, científica, matemática y poética, capaces, además, de dar cabida a los juegos, a las utopías, a las criaturas mitológicas y heráldicas, y a cualquier otra forma de ficción lógicamente coherente. Estas teorías, que se fueron tornando cada vez más fantásticas, daban cabida a todo lo que se había, o podía ser, pensado, verdadero o falso, razonable y carente de sentido; al mundo de la vida común se le daba el tratamiento correspondiente a una especie del curioso género "ente", y se le distinguía mediante los seudoatributos de "realidad", "existencia", que no tomaban en cuenta la fuerza letal de la refutación kantiana del argumento ontológico. Fue un proceso de inflación incontrolada y operaba de acuerdo con un principio muy sencillo: el de que todas las proposiciones auténticas eran en el fondo categóricas, singulares, verdaderas, etc.; pero en vez de tratar de sacar, como habían hecho los deflacionistas, tan

sólo lo que era auténticamente categórico, no-hipotético, no-general, etc., de la masa sin cernir de lo que, a primera vista, parecían ser proposiciones, atrevidamente actuaban como si todas estas aseveraciones fueran categóricas y singulares, con todo lo demás que se exigía a las proposiciones auténticas, y se ponía a buscar entidades que les correspondiesen. Así, por ejemplo, si las proposiciones hipotéticas eran en última instancia categóricas, ¿acerca de qué eran categóricas? Evidentemente, acerca de entidades hipotéticas. Si las proposiciones generales, en el fondo eran singulares, ¿qué clases de cosas describían? Cosas individuales, "ingredientes de hechos" llamados "universales". Las proposiciones generales eran en verdad proposiciones singulares y sus sujetos eran universales, tal y como los de las más rutinarias proposiciones singulares eran los acontecimientos o "hechos" de la "experiencia directa". Las proposiciones acerca del pasado versaban sobre entidades "intemporales", calificadas por el atributo de "haber pasado", exactamente como las proposiciones acerca del presente versaban sobre entidades semejantes calificadas por la calidad de "ser presente". Las proposiciones falsas eran verdaderas acerca de "posibilidades", en tanto que las proposiciones verdaderas eran verdaderas acerca de "realidades". Era muy sencillo; todas las proposiciones, en cuanto tales, eran categóricas acerca de una u otra cosa, y la tarea de la metafísica y de la teoría del conocimiento era establecer el *status* de lo que, en cualquier caso dado, era este algo. Estas "entidades" o "esencias" intemporales, con sus múltiples atributos extraños, eran ahora los blancos en que pegaban las flechas proposicionales, las formas del mundo real sobre las que ajustaban las tapas lingüísticas. Las relaciones de unas con otras –la "estructura de la realidad"– eran la provincia de una disciplina metafísica nueva, llamada diversamente fenomenología, lógica, etc.; y se postuló una facultad intelectual especial (o se le descubrió) cuyo cometido era establecer el inalterable "*status* ontológico" de las entidades

matemáticas, históricas, psicológicas, científicas, de ficción, etc., entre sí. La pregunta adoptaba siempre la misma forma: ¿Qué clase de categóricas eran las proposiciones hipotéticas, qué suerte de proposiciones singulares eran las generales; qué afirmaban las proposiciones negativas, qué aseveraban verazmente las proposiciones falsas?

El vicio del método inflacionario era precisamente lo contrario del deflacionario: si este último prohibía decir mucho de lo que inteligiblemente se podía decir, el primero estimulaba la especulación y la descripción de mucho que no existía, y que no podía relacionarse con el mundo real, porque no había nada que relacionar. El primero de estos métodos utilizaba la navaja de Occam para eliminar un número demasiado grande de entidades necesarias; el segundo no fijaba límite a su multiplicación. El método inflacionario no era una camisa de fuerza como su rival, pero conducía a consecuencias mucho más risibles, porque fabricaba entidades que se fueron haciendo cada vez más fantásticas. La proliferación de supuestos "objetos" resultó insoportable aun para sus creadores: al juego libre de la imaginación no se le puede tomar indefinidamente por descubrimiento. Se puede recurrir a métodos formales para descubrir lo absurdo de tal método. Según la teoría de los "subsistentes", una aseveración verdadera corresponde a entidades "existentes", en tanto que la falsa, para que pueda tener significado, tiene que corresponder a entidades no-existentes, "subsistentes" (o proposiciones). Según esta manera de ver las cosas, ¿cuál es la relación que media, si es que la hay, entre entidades existentes y subsistentes? Toda proposición que describa tal relación, para ser significativa, tiene que corresponder necesariamente a algo; no a un "subsistente" ni a un conjunto de "subsistentes" en la acepción común del término, sino a algo que sea un "super-subsistente", en algún "nivel más alto". Pero esto equivale a convertir las proposiciones relacionales en proposiciones de sujeto-predicado acerca de entidades; todas estas entidades necesitarán rela-

ciones con otras entidades, para poder describirse; pero tan pronto como se proporcionen dichas relaciones, se convertirán en particulares que requieran sus propias relaciones, etc., y éste es un vicioso regreso al infinito de lo más obvio. Según una teoría representativa del lenguaje, las cosas del mundo real son como otras tantas islas, conectadas o separadas unas de otras por entidades semejantes a vacíos que corresponden a las relaciones. El toque de Midas de cualquier teoría meinongiana llena estas brechas con entidades subsistentes y, de tal modo, hace imposible la descripción de cualquier objeto particular; pues los objetos sólo pueden describirse en términos de sus relaciones con otros objetos, o de las relaciones de sus propias partes internas entre sí, mientras que las proposiciones relacionales, como en el sistema similar de Leibniz, se tratan como si no existiesen; donde todas las relaciones funcionan como términos, no hay relaciones. La situación es la de la pesadilla de Bradley; todas las relaciones se convierten en términos, se necesitan perpetuamente nuevas relaciones para relacionar los términos nuevos; pero tan pronto como se les crea, se convierten a su vez en términos, y necesitan relaciones que los relacionen *a ellos*: éstas, tan pronto como se les invoca, se trasmutan en términos. Pero los términos no pueden ser relacionados por términos; esta falacia, común a Bradley y a Russell, en su periodo medio, que convierte a la lógica en una extravagante ontología, no puede avanzar más.

III

Es extraño que la falacia subyacente al método inflacionario fuese idéntica a la que viciaba al proceso opuesto de la deflación. Pues, en cada caso, lo que se pedía era la asimilación forzosa de todas las proposiciones a un tipo dado; en un caso, a las proposiciones no-categóricas, no-singulares, no-verídicas, etc., se les consideraba *pro tanto* como si no fuesen de ninguna

manera proposiciones; en el otro caso, se les consideraba a todas, en principio, como categóricas, pero relativas a entidades peculiares cuya descripción encerraba intolerables paradojas. En ambos casos, a lo que no era categórico, o singular, o verídico, etc., se le consideraba peculiar, problemático, que necesitaba explicación especial. En un caso, se hacía esto tildando de viciosos a todos los tipos de proposición, salvo uno, aun cuando fuesen parcialmente redimibles en proporción inversa a la distancia respecto del tipo ideal.

En el otro caso, se declaró igualmente virtuosas a todas las proposiciones, y se lavó la mancha de los tipos sospechosos trasladándola al objeto mismo. Con tal que las entidades a las que correspondían las proposiciones fuesen lo suficientemente variadas, podía meterse a éstas en el mismo uniforme lógico; es decir, todas las proposiciones eran *eo ipso* categóricas, afirmativas, singulares, verdaderas, etc. El método deflacionario causaba la impresión de que sólo las proposiciones "buenas", se encontraban, por así decirlo, cara a cara con el mundo real; todas las demás lo miraban de soslayo, con ofuscamiento o, en casos extremos, constituían ejemplos de franca ceguera total. La teoría inflacionaria se representaba a todas las proposiciones como si fuesen iguales *vis a vis* de sus objetos (respecto de sus objetos), pero dotaba a muchos de estos objetos de propiedades lógicas y metafísicas por demás raras, a cuya existencia habían sido ciegos o desatentos durante mucho tiempo los filósofos, por falta de imaginación, o por un excesivo respeto a las nociones del sentido común. (Lo análogo en el caso de las más imaginativas teorías de la percepción acudirá fácilmente a la mente de los estudiosos de esta rama de la filosofía.) Lo común a ambos métodos, e igualmente mortal para cualquiera de ellos, por supuesto, es el modelo de la correspondencia, pues conduce a sostener la opinión de que a una sola clase de proposiciones, y nada más, se le puede llamar de esa manera con propiedad; y echando mano del sencillo expediente de

eliminar a todos sus rivales *a priori*, deja a la clase victoriosa sin atributos. Las propiedades que no pueden compararse con nada no pueden describirse; por consiguiente, las proposiciones auténticas no pueden ser, en principio y literalmente, del mismo tipo lógico, pues entonces no hay manera de indicar lo que son.

Esta dicotomía fatal ("o es categórica o no es proposición") no se circunscribe a una provinçia particular de la filosofía o a determinada escuela de pensadores. En ética, por ejemplo, adopta a veces la forma de asegurar que determinadas características éticas, así empíricamente, como *a priori*, son "inherentes" a objetos o a personas, características tan numerosas y variadas como se necesiten para salir al paso de todas las distinciones, aparentemente irreductibles, entre los diversos predicados éticos que aparecen en oraciones en las que se expresan juicios morales. De otro modo, si se adopta el método deflacionario, éste puede adoptar la forma de un hacha despiadada, con la cual todas las aseveraciones éticas que no pueden traducirse al tipo favorecido de proposición (o todo aquello que subsiste obstinadamente irreducido en ellas, después de que se les ha sujetado a este tipo de tratamiento) son podadas y echadas a la hoguera de Hume, por carecer del tipo de significación conveniente; o por ser, por lo demás, rebeldes al análisis filosófico; y el mismo trato se da a los juicios estéticos, políticos o históricos, y a otros materiales recalcitrantes. Tampoco se puede decir que este método sea exclusivo de los empiristas: Platón y Santo Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz y sus discípulos modernos, representan simplemente el reverso de la misma medalla: consideran que la percepción sensible u otras formas de testimonio empírico son otros tantos "modos" de conocimiento inferiores, confusos, formas inferiores de la actividad mental, condenadas en proporción a su distancia respecto del modelo ideal de la clase de conocimiento *a priori* y del tipo de combinación de palabras que el particular filósofo racionalista prefiere como paradigma de claridad o infalibilidad. A este respecto,

es relativamente poco lo que hay para elegir entre las actitudes fundamentales que rigen a estas escuelas de pensamiento, profundamente opuestas en apariencia: cada una de ellas condena los ideales y prácticas de las otras, por no satisfacer criterios que se obtienen de la misma clase de engañosa mitología. Las críticas que se lanzan unos a otros, a propósito de sus respectivas teorías, son a menudo por demás válidas; sólo cuando se revelan las razones positivas que los llevan a hacerlo sentimos que nos han dado un repentino golpe aturdidor. Pues lo que dicen se parece a veces, como a ninguna otra cosa, a lo que afirmaba con toda sagacidad y coherencia el hombre que demostraba la chifladura de otro hombre que se creía Napoleón, para terminar su argumentación afirmando que Napoléon era él, y no el otro.

IV

Detengámonos aquí en lo que respecta a las virtudes de los métodos deflacionario e inflacionario, con sus respectivas apoteosis del modo de expresión favorecido por cada uno de ellos: no carecería de interés reflexionar sobre la naturaleza de uno de los tipos de tales proposiciones modelo que se nos han recomendado con mayor persistencia: el de las proposiciones "básicas" de la escuela analítica del empirismo moderno. ¿Cuáles son las propiedades únicas de estas proposiciones, en virtud de las cuales representan, según se nos dice, el nivel más bajo, el primer piso de los edificios de múltiples pisos a los que llamamos construcciones lógicas? Tienen que ser los "fundamentos del conocimiento" últimos, ya no reductibles, sobre los cuales tiene que descansar todo lo demás; por consiguiente, tienen que ser sencillos, indudables, y reflejar de alguna manera la naturaleza de la realidad de modo más directo e infalible que cualesquier otros; ya que, si no, perderán su rango privilegiado, y dejarán de ser el metálico en términos del cual todas las demás expresiones aspirantes a que se las considere in-

teligibles puedan certificarse como papel moneda legal filosófico. Entonces, ¿qué necesitan, en lo tocante a características, para que se hallen (valga la expresión) cara a cara con la realidad? Una propiedad deben tener, y es que sean capaces de ser conocidas de modo que haga imposible el que sean falsas; tienen que ser absolutamente seguras. Su presencia en el habla común quizá sea infrecuente, y podrán parecer bárbaras o pesadas al expresarse; podrán resultar totalmente secas o carentes de interés, y tal vez no sirvan de mayor cosa en la comunicación normal; pero poseerán un atributo envidiable, del que no se podrá vanagloriar ninguna otra clase de expresión: serán, en cierto sentido, últimas, irreductibles a cualquier otra cosa; ellas, y sólo ellas, podrán ser sometidas totalmente "a prueba", por cualquier ser racional que tenga a bien sostenerlas, y habrán de servir de fundamento a cualquier otro conocimiento; lo cual, sin duda, constituirá compensación suficiente de su insipidez o trivialidad Será útil analizar una de estas entidades humildes pero indispensables: volvamos a nuestro ejemplo anterior, y aseveremos: "El libro está sobre la mesa". No nos servirá; evidentemente, hemos dicho demasiado; la oración no es "segura" y "básica" en el sentido requerido. Ciertamente, no es incorregible, pues podemos estar sometidos al influjo de la ilusión de uno o más sentidos. Lo que vemos ante nosotros quizá no sea un libro, ni su pedestal una mesa. De acuerdo con una práctica consagrada por el tiempo, para usar los métodos escrupulosos que nos enseñaron los filósofos del dato sensorial hace un cuarto de siglo, iniciamos el proceso de "reducción" que habrá de conducirnos al descubrimiento de lo que ya no se podrá seguir menguando. No debemos afirmar que hay un libro sobre la mesa; tenemos que decir "Hay datos librescos rodeados por datos referentes a la mesa", ya que todo lo demás es inductivo e incierto. Pero tampoco esto nos servirá; pues, ¿qué queremos decir con lo de "libresco" y qué es lo que entendemos por "referentes a la mesa", y dónde están ocurriendo estos datos, y

cuándo, y durante cuánto tiempo, y a quién le estamos diciendo estas palabras, y cómo sabemos que trasmiten la información que queremos proporcionar? Para cumplir el programa, tenemos que podar sin remordimientos todo lo que resulte incierto (es decir, todo lo que podría resultar falso), por más empobrecido que quede lo que logre sobrevivir; pues la verdad y, sobre todo, la infalibilidad, es lo que se requiere, más que la riqueza del contenido. Por consiguiente, proseguimos el proceso reductor. Nos vemos obligados a decir, en algún momento, que por "libresco" y "referentes a la mesa" entendemos lo suficientemente semejante a un modelo o modelos prototípicos en términos de los cuales estas palabras son, o podrían ser, definidas. Los datos que tenemos ante nosotros, ¿se ajustan suficientemente a este prototipo, para que se les pueda describir con propiedad como "librescos" o "referentes a la mesa"? ¿Cómo lo podremos saber? ¿Tenemos que suponer que nuestra memoria es infalible? ¿Pero no provoca esto lo que más queríamos evitar, a saber, la necesidad de referirnos a la existencia de entidades en el pasado, a pasadas experiencias nuestras, que no están "aquí", que no se hallan "ante nosotros", como tienen que estarlo esos datos para cuya descripción se han inventado las oraciones básicas? De manera que tenemos que seguir cortando; nuestra memoria puede ser falible, y tal vez no hayan ocurrido los supuestos datos pasados; si queremos dar a "libresco" y a "referentes a la mesa" sus significados correctos, ya no tenemos que recurrir a los acontecimientos como a los modelos prototípicos de estas palabras, sino únicamente a la creencia, independientemente de que sea verdadera o falsa, de que tales datos acontecieron realmente, en alguna ocasión. Por "libresco" o "referentes a la mesa" ya no entendemos aquello que se asemeja a apariencias prototípicas "librescas" o "referentes a la mesa", sino únicamente a lo que creemos que puede tener tal aspecto. Pero, por desgracia, ni aun este heroico acto de abnegación nos sacará de apuros. Pues, aun para creer que esto o aquello ocurrió en el

pasado, aunque no sea más que para proporcionar un punto de referencia mínimo a los símbolos, palabras tales como las de "antes" y "después" tienen que referirse a algo que no se halla presente en este momento. Tan pronto como abandonamos la mitológica región del "punto-instante", del presente "inmediato", quedamos expuestos teóricamente al error; pues aquello a lo que nos estamos refiriendo no se halla en cierto sentido ante nosotros, y podría ser diferente de lo que creemos que es. En esta acepción académica, no existe aseveración empírica de la que no podamos dudar: no estamos seguros de que haya otros egos capaces de comprender nuestras palabras; no sabemos que las palabras mismas están cumpliendo la tarea de clasificar nuestros datos inmediatos, puesto que la clasificación incluye la asimilación a otros miembros de una clase dada; pero esto ha sido descartado, ya que no podemos estar seguros, en el sentido requerido, de que ellos –los demás miembros de la clase– posean de hecho las características modelo atribuidas a ellos, ya que *ex hypothesi* tienen que estar ausentes y no disponibles para la inspección. En este momento, debería comenzar a hacerse patente que avanzamos a grandes trancos hacia un absurdo lógico. Estamos tratando de decir, al mismo tiempo, que estamos atribuyendo algunas características a nuestros datos mediante las proposiciones infalibles que informan de un conocimiento directo, y sin embargo, también que sólo podemos nombrar estas características por contraste o comparación con otras características que, estando ausentes, no pueden conocerse infaliblemente, y de tal modo no pueden protegernos absolutamente del error, cuando se les invoque con el propósito de una comparación o contraste. Sin embargo, decir que algo es verdadero o falso es, por lo menos, compararlo con el pasado o con el futuro; con entidades que no están aquí y ahora; es decir, relacionarlo con un campo más amplio que el objeto sujeto a examen. Podemos escapar de esto únicamente diciendo que no estamos aseverando, sino sólo nombrando; "bautizando". Pero puede dudarse de

que siquiera esto sea realizable sin traer a colación lo que está ausente y es, por consiguiente, teóricamente dudoso; y, en todo caso, nombrar no es describir y, por consiguiente, no es decir algo verdadero ni falso; el acto de "bautizar" no consiste en proferir una proposición, por más básica, trivial o no informativa que sea. Nuestras proposiciones básicas se están convirtiendo gradualmente en nombres de los fenómenos de lo que solía llamarse "sensación pura". El que tales fenómenos tengan lugar o no, carece relativamente de importancia; el *quid* es que, en un mundo no constituido por otra cosa, la descripción, el lenguaje, las proposiciones verdaderas y falsas son términos a los que no se puede dar ninguna interpretación.

V

¿Qué es esto, si no la búsqueda, aunque con otro nombre, de la inmediatez absoluta que anhelaba Bradley, el múltiple puro de Kant, lo "dado" puro –todavía no "deformado" o "mutilado" por las categorías y los conceptos del "pensamiento discursivo"–, el continuo ininterrumpido de la duración pura de Bergson, que aparece en las formas más refinadas como la búsqueda de los particulares lógicos o de los referentes de los nombres propios lógicos de los constituyentes últimos del mundo, que son los únicos reales, pero no pueden describirse, a causa del carácter generalizador de las palabras?

Debería haber quedado aclarado ahora que la búsqueda de proposiciones básicas, en este sentido, no nos lleva a ningún lado, ya que parte de una concepción errónea fatal; pero lo que tiene mayor interés no es saber si tales proposiciones pueden formularse de hecho, sino averiguar por qué tantos pensadores han sentido la necesidad tan desesperada de que existieran, y han gastado tanto ingenio en una tarea tan inevitablemente condenada al fracaso. En otras palabras, ¿por qué los filósofos buscaron respuestas (a veces pe-

sadamente disfrazadas de investigaciones metafísicas de diversas clases) a una serie de preguntas tan extrañas como las siguientes: "Cuando expresamos una proposición hipotética, ¿qué clase de proposición categórica estamos expresando?" "Cuando hacemos una aseveración general, ¿a qué clase de aseveraciones particulares pertenece?" "Cuando hablamos del pasado o del fruto, ¿a qué porción del presente nos estamos refiriendo?" "Cuando hablamos de objetos lejanos, ¿cuáles son los objetos que se hallan vecinos a nosotros, a los que son idénticos?" "Cuando hacemos preguntas acerca de las vidas de otras personas, ¿a cuáles incidentes de nuestra propia biografía nos estamos refiriendo?" "Cuando hablamos del mundo externo, ¿cuáles de nuestras sensaciones 'internas' estamos describiendo?" Sin embargo, esto es lo que la exigencia de una lógica puramente extensional nos hace decir; y nociones tan ingeniosas como la del concepto de implicación material, por ejemplo, se derivaron hasta cierto punto de esta actitud; quizá actuó como el más fuerte de los motivos para el empleo de esta arma en el intento de transformación de las aseveraciones hipotéticas en conjunciones o disyunciones de categóricas. Y si bien puede demostrarse con suficiente facilidad que la promesa de "reducir" de esta manera todas las proposiciones hipotéticas contingentes no puede cumplirse, vale la pena indagar por qué se hicieron esfuerzos tan desesperados para ver cuánto se podía traducir mediante este método tan poco prometedor. Por supuesto, una razón obvia fue la necesidad, sentida con especial intensidad después de los excesos de la metafísica idealista, de descubrir un criterio para la exclusión de lo que era una literal falta de sentido. La teoría de la verdad como coherencia pareció destruir, o al menos hacer borrosas, las diferencias entre el uso inteligible de las palabras y el carente de sentido; y cualquier prueba de significación que tuviera plausibilidad inicial fue recibida de buen grado por quienes estaban tratando de construir un dique contra el torrente de escritos, a veces inspirados, pero en gran

parte ininteligibles. Además, existía el deseo de detener lo que he llamado inflación. Demasiados metafísicos se comportaron como si las diferencias en los tipos de expresión fuesen indicadores de diferencias en "tipos de hechos", y esto condujo a la opinión de que había tantas clases de entidades irreductibles, metafísicamente, como distintos modos de expresión en uso; y la demostración sistemática de que no había tal; de que los nombres no "correspondían" necesariamente a cosas, ni los adjetivos a características, es una de las mayores glorias del empirismo y de la lógica modernos.

Se demostró que las oraciones a las que originalmente se había considerado como lógicamente independientes eran traducibles las unas a las otras, y esto, indudablemente, tuvo el efecto de frenar automáticamente la indiscriminada multiplicación de entidades, al comprobar que gran parte de las discusiones metafísicas carecían de base, y se debían a confusiones verbales. Y aun cuando la búsqueda de criterios infalibles de significación resultó vana (ya que la significación no puede determinarse mediante un conjunto específico de reglas), sin embargo, este enfoque constituyó un gran avance filosófico, para desacreditar al cual se necesitará mucho más que el uso de máximas como la de "Tiene cada oración su propia gramática lógica". Pero, evidentemente, se está sacando de matriz al método cuando se nos convida a juzgar todas las aseveraciones en términos de su relación lógica con el modelo escogido, y a consecuencia de esto, o bien a rechazar cierto número de oraciones significativas con fundamento en que no son ni "básicas" ni "atómicas", ni moléculas que se pueden construir con tales átomos (que no son ladrillos adecuados para la *Logischer Aufbau der Welt)*, o bien para construir entidades que permitirían representar a todas las proposiciones como categóricas, singulares, atómicas, básicas, etc., o combinaciones de éstas; y esto, cuando las llamadas proposiciones "básicas" o "atómicas", al ser examinadas, resultan próximas a los límites de la ca-

rencia de significado; cuando no son formas reconocibles de las expresiones humanas descriptivas. Y, sin embargo, es patente que no fue ningún inexplicable amor a lo extraño y fantástico lo que ha llevado a tantos pensadores distinguidos a la adopción de tan excéntrico remedio;[1] tiene que obedecer a alguna tendencia permanente en los filósofos, que corresponder con algunas metáforas profundamente arraigadas que rigen el pensamiento de los lógicos y de los epistemólogos. Por consiguiente, quizá la atención a la psicología de esta clase de pensamiento filosófico pueda arrojar alguna luz en el esclarecimiento de este extraño estado de cosas.

VI

A modo de hipótesis provisional acerca de algunas posibles causas de esta actitud, deseo mencionar tres falacias fundamentales cuyo juego recíproco acaso haya contribuido a producir este resultado.

1. *La teoría del lenguaje como correspondencia*

A primera vista, nada hay que sea menos natural o menos asombroso en la suposición de que las palabras son nombres, y de que no es la verdad, tanto como el significado, lo que constituye una forma de correspondencia entre símbolos y cosas. Al fin y al cabo, aprendemos el lenguaje, hasta cierto punto, mostrándosenos cosas, o haciendo que las toquemos o las sostengamos, luego de lo cual se nos dice cuáles palabras debemos usar; y muchas palabras son, por cierto, nombres; nombres de clases, pero nombres; etiquetas pegadas a clases de objetos, la ausencia de los cuales hace que el uso de estos nombres sea impropio. Berkeley, que

[1] Quizá la primera explicación explícita de esto se encuentre en el *Teeteto* de Platón, donde Sócrates lo describe como un sueño opulento. Es asombrosa la semejanza entre el símil platónico y, por ejemplo, la doctrina de Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londres, 1922).

tanto genio probó tener al refutar la falacia de *unum nomen, unum nominatum* y desacreditó (¡ojalá que sea para siempre!) la noción de que, como hay nombres generales, entonces los universales figuraban entre los habitantes reales del universo, cayó él mismo en la falacia inversa de suponer que, aun cuando los términos generales no representaban a entidades generales (ya que éstas no existían) sí podían ser traducidos, para tener significado, a otros términos que sí representaban a entidades. Con el paso del tiempo, esto condujo a la doctrina de que podía descubrirse, o en su defecto inventarse, un lenguaje exento de expresiones lógicamente engañosas, o que nos sirviese de garantía contra las mismas; tal lenguaje sería "lógicamente perfecto", y estaría constituido exclusivamente por palabras que correspondiesen directamente a las cosas y a sus propiedades, y, para lo demás, tan sólo por términos lógicos: constantes, reglas de transformación y demás, cuya forma misma indicaría claramente que no pretendían describir ni referirse a ninguna otra cosa. De esto pareció colegirse, naturalmente, que era posible, con sólo que se tomase uno la suficiente molestia, llegar a combinaciones de palabras que estuviesen más cerca de la realidad –que conservaran una mayor relación cara a cara con ella–, que las palabras del uso común; tal era la finalidad de la operación de reducción arriba mencionada. Aun cuando era posible dar algún significado a las oraciones "fundamentales" o "básicas", que representan la meta ideal de este proceso, la falacia no se detuvo allí, sino que directamente a sus perpetradores en todo el programa procusteano. Pues presentó las opciones de o bien eliminar a todas las proposiciones, salvo a las básicas y sus combinaciones, del lenguaje lógicamente perfecto, dejando a las porciones no traducidas o intraducibles de las proposiciones hipotéticas, generales, etc., que se las arreglasen como pudiesen, como actitudes psicológicas, disposiciones o estados, residuos emocionales, etc.; o bien de estirar a las proposiciones básicas para abarcar (como se nos cuenta que hizo Procusto con

las piernas de sus invitados de menor estatura) todo lo que uno necesitase decir, lo cual condujo a la producción de mundos fantásticos poblados por las extrañas entidades de Meinong.* La teoría es falaz, porque no todas las palabras son nombres, y el significado no es una suerte de correspondencia con una estructura triádica, ni con cualquier otra única, formalmente analizable (con ajustes *ad hoc* nada convincentes para disipar, por ejemplo, las obvias dificultades creadas por proposiciones falsas); sin embargo, tampoco es una teoría del significado totalmente absurda; de muchas palabras u oraciones puede afirmarse, en cierto sentido, que "corresponden"; esta metáfora, aunque oscurezca algunas de las formas en que se usan las palabras, ilumina otras. Pero cuando lo que tiene significación solamente porque caracteriza a una parte particular de un todo, y en la medida en que lo hace, se predica acerca del todo, se genera una falacia lógica; y el resultado carece de sentido. Esto es precisamente lo que ocurre cuando se hace el esfuerzo –confiésese o no– por representar a todas las especies de proposiciones como combinaciones de una sola especie. Esto es la traducción lógica en pleno desvarío.

2. *La falacia jónica*

Una tendencia emparentada con la anterior consiste en la extensión de lo que podríamos llamar la falacia jónica de preguntar de qué está hecho todo. Los filósofos jónicos mismos quizá no sean culpables en lo más mínimo de esto, pues lo que con toda probabilidad preguntaban eran nociones de física, de las cuales quizá no se distinguían claramente en su tiempo las metafísicas. Pero la forma que esta indagación ha adoptado en tiempos posteriores, desde Aristóteles hasta Russell, es la de una búsqueda de los constituyentes últimos del mundo, en algún sentido no-

* Alexis von Meinong, filósofo austriaco, 1853-1921. Célebre axiólogo. [T.]

empírico. ¿Tiene sentido realmente preguntar si el universo está constituido por acontecimientos, o puntos-instantes, o datos sensoriales, o sucesos? Se considera que estos términos representan una mejoría respecto de entidades tales como las sustancias, o las formas, o los sustratos incognoscibles, o las ideas hegelianas, ya que, a primera vista, tienen un aspecto más empírico. Pero esto es sólo un engaño. Pues, ¿qué clase de respuestas quieren provocar estas preguntas? Si todo está constituido por "acontecientes" o "acontecimientos", ¿qué sería que algo no fuese un aconteciente o un acontecimiento? ¿Cómo podríamos saber que no lo fuese, en virtud de cuál inspección empírica o metafísica? Y, si no lo pudiésemos saber, ¿qué significado podríamos atribuir a la afirmación positiva de que todo está compuesto de tal o cual manera? ¿Con qué testimonios de ésta o de su contradictoria podemos contar? Al hacer la afirmación, ¿qué estamos negando? ¿Cuál otra posibilidad estamos descartando, y cómo podemos saber cuándo está justificado hacerlo, y cuándo no? Una oración de la forma "Todo está constituido por...", o "Todo es...", o "Nada es...", a menos que sea empírica, es decir, que declare lo que podría ser, y sólo *de facto* no lo es, no dice en realidad nada, ya que una proposición que no puede negarse significativamente, o de la que no se puede dudar con coherencia, no puede ofrecernos ninguna información. Y aun cuando sea ésta una verdad trillada que no necesite ser explicada mayormente, notables filósofos, sin embargo, han caído en la trampa de pensar que pueden preguntar con coherencia de qué están hechas todas las cosas, como si la pregunta pudiese responderse a la manera como se responden las preguntas empíricas, salvo únicamente porque las respuestas se dan en términos de tales constituyentes últimos, como son los acontecientes, o los datos sensoriales, o los hechos atómicos, como si tales entidades existiesen y tuviesen características e historias propias; tales pensadores se ven impelidos, naturalmente, a sostener la opinión de que las proposiciones que describen tales

"constituyentes últimos" son básicas, en el sentido requerido. Y como el mundo está constituido por estos ingredientes básicos, el lenguaje no puede hacer nada mejor que reflejarlos, que reproducir la "estructura de la realidad". Las proposiciones atómicas son los nombres de tales constituyentes últimos, moleculares de combinaciones de los mismos. Esto es en verdad metafísica con agravantes, sin ninguna de las virtudes de los sistemas metafísicos más significativos, que a veces han dado cuerpo a penetrantes visiones intelectuales históricas, psicológicas o poéticas, en forma de descubrimientos lógicos o metafísicos. Esta extraña ontología combina todos los vicios de la teoría del significado como correspondencia con todo lo que los positivistas han argumentado, con sobrada razón, en contra de los juicios sintéticos *a priori;* pues, ¿qué son estos juicios que pretenden analizar al universo hasta llegar a sus constituyentes últimos; tan últimos, que no puede haber nada con qué contrastarlos, pero sintéticos, *a priori,* y de paso, no significativos?

3. *La búsqueda de la seguridad*

Tenemos, por último, lo que en alguna ocasión llamó Dewey la búsqueda de la certeza. Es patente que uno de los estímulos filosóficos más poderosos es el de la búsqueda de la seguridad, del conocimiento infalible de proposiciones incorregibles. Como dijimos anteriormente, por más secas, opacas o ininformativas que sean tales proposiciones, o por más difíciles de formular que resulten, todos nuestros esfuerzos y austeridades se verán ricamente recompensados si podemos lograr al fin una certeza realmente inexpugnable, llegar a islas, que podrían ser pequeñas, áridas y aisladas, pero que al menos constituirán tierra firme en un mar incierto e ignoto. Todas las doctrinas que creen que las opiniones y creencias pueden ser destiladas hasta producir sus granitos de conocimiento cierto (al cual, según se nos dice, "presuponen"), todas las doctrinas

que persiguen la meta de las ideas claras y distintas, cuya certeza nada pueda oscurecer, o que hablan de sustancias simples, o de ideas simples, no compuestas de partes y, por consiguiente, indestructibles e indeformables, o de la materia prima última como la de las impresiones, o atados de sensaciones, o de "hechos básicos" o "atómicos", o de "oraciones protocolarias", ¿qué son, sino un intento de comunicar la idea de que en algún momento tenemos que llegar a la última etapa de nuestro viaje, más allá de la cual es imposible avanzar, pues sin duda hasta el más tedioso río del análisis tiene que llegar finalmente al mar de la "materia última" de que está hecho todo? Es como si se nos dijera que se puede obtener la seguridad lógica, pero sólo al precio de una modestia extrema; si pedimos demasiado, como lo han hecho ciertos metafísicos ambiciosos, nuestros tesoros se desvanecerán en el aire; pero si pedimos poco –reduciendo la escala de nuestras demandas a medida que la posibilidad de que sean satisfechas totalmente parece ser cada vez más remota– quizá no nos vayamos con las manos vacías al fin y al cabo. Un poco es mejor que nada; nuestro apoyo podrá ser muy precario, pero si somos lo suficientemente prudentes, quizá nunca resbalemos; reduciendo nuestras peticiones a un mínimo absoluto, acaso podamos conseguir una garantía lógica para lo poco que haya quedado; los resultados podrán ser humildes, pero al menos serán seguros; y no cabe duda de que esto valdrá cualquier sacrificio. O, para usar otra imagen, el círculo de luz que progresivamente se va reduciendo quizá no nos revele mayor cosa de interés o importante; pero es mejor eso que quedarse en la oscuridad total. Sin embargo, la verdad es que ni la humildad ni la abnegación nos habrán de servir; una aspiración podrá ser modesta, pero no deja de ser una aspiración; y la garantía que buscamos, por más que la rebajemos, no deja de ser una garantía y, por consiguiente, es una imposibilidad lógica. Cualesquiera que sean las causas de esta búsqueda de la seguridad, conduce a consecuencias fatales, ya que nos induce a

creer que tiene que existir un grupo de proposiciones, probadas en su indestructibilidad, que constituyen la reserva en oro mínima, sin la cual el papel moneda intelectual no puede cambiarse. Una cosa es sostener que a veces creemos y que otras veces sabemos; a veces dudamos legítimamente, y otras veces sólo pensamos que dudamos, porque se considera filosóficamente conveniente o lógicamente posible hacerlo, cuando de hecho estamos tan ciertos (en el sentido de "ciertos" que la palabra tiene normalmente) como es posible estarlo en el contexto en que normalmente diríamos tal cosa. Una cosa es decir esto, que es verdad, y otra, ponerse a buscar (y simular que se han encontrado) proposiciones incorregibles, y lo que es peor aún, sostener que son indispensables para todo lenguaje descriptivo. Pues no hay razón para suponer que alguna proposición empírica es incorregible literalmente, en el sentido de que no puede ser falsa en principio. Esta clase de garantía (para obtener la cual fue Kant el que hizo el más interesante de todos los intentos) no la habremos de conseguir; no porque la naturaleza sea hostil y poco dispuesta a entregarnos sus secretos, sino porque, al ser examinada, vemos que la tal noción de garantía carece de sentido. Esto se colige indiscutiblemente de lo que se ha demostrado acerca de lo engañosa que es la noción misma de proposiciones básicas. Para decir algo significativamente acerca del mundo, tenemos que traer a colación algo que ya no es la experiencia inmediata (sea lo que fuere lo que signifique "inmediata"); a saber: el pasado y el futuro, y objetos ausentes y otras personas, y posibilidades no realizadas, y juicios generales e hipotéticos, y así sucesivamente. Y si éstos, porque no podemos certificar que sean ciertos, son cercenados, al final no nos quedará literalmente nada. No podemos hablar sin correr algún riesgo, al menos teóricamente; la única manera de estar absolutamente seguros consiste en no decir absolutamente nada; ésta es la meta hacia la que la búsqueda de proposiciones "fundamentales" tiende asintóticamente. ¿Por qué nos sen-

timos tan propensos a conservar estas proposiciones incorregibles? Porque se nos ha dicho que, si no se les puede descubrir, todo habrá de ser para siempre incierto, y esto no sólo es desconcertante, sino en cierta manera, "insatisfactorio" filosóficamente. Pero éste es sólo otro caso más de la falacia de decir "Todo es..." ya que la palabra "incierto" sólo puede ser interpretada contrastándola con "cierto", de la cual, por consiguiente, tenemos que haber conocido, o haber sido capaces de imaginar, al menos un ejemplo característico, si queremos darle algún significado a la palabra. La falacia es suponer que la proposición "la palabra 'cierto' tiene por lo menos una aplicación" incluye a la proposición: "Lo que es cierto es incorregible". Y los que caen en la trampa de creer que certeza abarca incorregibilidad, mirarán con muy buenos ojos las proposiciones que se garanticen como incorregibles, por considerarlas los cimientos sobre los que se apoya todo lo demás. Hemos vuelto una vez más a la clase privilegiada de las proposiciones básicas, y al deseo, o bien de traducir todas las demás proposiciones a ellas, o a combinaciones de ellas, o bien a representárnoslas como parientes pobres dependientes de la clase privilegiada y, de tal modo, como parcialmente proposicionales y prestigiadas, o como parcialmente no-proposicionales y súbditas de algún reino inferior; o, en el peor de los casos, como si fuesen por completo no-proposicionales, relegables a algún cesto para papeles vagamente definidos en peyorativos términos psicológicos.

Estas tres falacias, interconectadas entre sí (como lo están evidentemente) por lo menos desde un punto de vista psicológico, aunque no se basten a sí mismas para darnos una explicación completa de cómo esos gemelos fatales, los procesos de deflación e inflación, prosiguen sus desastrosas carreras, sirven, no obstante, para arrojar luz sobre la principal de las falacias implicadas en esto; a saber, la creencia o suposición de que todas las proposiciones tienen que ser, en

principio, traducibles al tipo aprobado de oraciones, o al menos estar conectadas de alguna manera con ellas (por ser las únicas que reflejan plenamente la "estructura de la realidad"), para no padecer defectos que tienen que ser borrados o paliados mediante un "tratamiento" lógico especial, o, si resultan ser demasiado recalcitrantes, expulsadas con sus dueños del reino lógico.

¿Cuál será la moraleja de todo esto? No, por cierto, que no sea posible ninguna traducción entre clases de proposiciones, aun cuando no sea sino porque las reducciones venturosas de este tipo constituyen un saludable freno psicológico a la tendencia a la inflación y a la multiplicación de entidades, y porque son ciertamente indispensables como método para prevenir algunos contrasentidos; tampoco puede ser la de que los filósofos no deberían usar metáforas para explicar las relaciones que tienen entre sí las proposiciones, así como su función al hablar del mundo. Las palabras significan, no porque circunscriban trozos de la realidad, sino porque tienen un uso reconocido; es decir, cuando sus usuarios saben cómo y en qué situaciones usarlas para comunicar lo que deseen comunicar; y para esto no existen reglas formales exhaustivas. Pero de que no exista un criterio único, ni un método o conjunto de reglas únicos para sujetarlo a prueba, no se sigue que no exista en principio ningún criterio, ni métodos ni reglas que puedan aplicarse en diferentes tipos de contexto y situación. Pero tampoco, por otra parte, el hecho de que muchas metáforas hayan resultado fatales, o al menos engañosas, tiende a demostrar que todas las metáforas podrían o deberían ser eliminadas, y que el lenguaje debería ser absolutamente literal. Pues el ideal de "literalidad", en este sentido extremo, no es sino otro ejemplo de la falacia de las oraciones "básicas", con su falsa pretensión de ajustarse a los "hechos" precisa y completamente, contra lo que se ha dirigido mi argumento. El desarrollo del lenguaje es, en gran medida, el desarrollo de metáforas; y tratar de discriminar entre el uso metafórico y el

no-metafórico de las palabras, donde las metáforas están normalmente inmersas en el discurso normal, o son una fuente de auténtica iluminación, sería absurdamente pedante; si se llevase hasta el extremo, sería irrealizable. Traducir, reducir, deflacionar, es filosóficamente laudable en tanto cuanto se produzca un aumento real de claridad, de sencillez y de destrucción de mitos. Pero donde es obvio que las clases de proposición o de oración no pueden "reducirse" o "traducirse" unas a otras sin torturar al lenguaje hasta que lo que se había trasmitido con acierto y corrección antes ya no puede comunicarse tan plena o claramente o, a veces, de ninguna manera, en el lenguaje artificial construido para ajustarse a algún criterio imaginario de "perfección lógica", tales intentos deberían denunciarse como originarios en una falsa teoría del significado, acompañada por su contrafigura metafísica no menos falsificada: la de una visión del universo, según la cual posee éste una "estructura última", está construido con esta o aquella colección o combinación de fragmentos y trozos de la "materia última", para cuya reproducción se ha construido el "lenguaje". De no percatarnos de esto, la traducción lógica se seguirá utilizando mal; sobre todo, cuando se hagan intentos de obligar a las proposiciones, so pena de degradación o de eliminación, a ajustarse a algún modelo uniforme, y de tal modo, despojarlas de sus usos y diferencias más importantes. De todas las obsesiones filosóficas, ésta es casi la más persistente, y ha arrojado demasiado polvo a los ojos de los filósofos en forma de problemas filosóficos que, por ser ilusorios, son insolubles.

V. LA IGUALDAD

"Que cada hombre cuente por uno, y que ninguno cuente por más de uno." Esta fórmula, muy empleada por los filósofos utilitaristas, constituye, en mi opinión, el meollo de la doctrina de la igualdad, o de los derechos iguales, y ha teñido a gran parte del pensamiento liberal y democrático. Como muchas de las más conocidas frases de la filosofía política, es vaga, ambigua, y ha cambiado de connotación de un pensador y una sociedad a otros. No obstante, como ninguna otra fórmula, parece constituir el mínimo irreductible del ideal de la igualdad social. Además, no es evidente de suyo en el sentido en que parecen serlo muchas proposiciones empíricas sencillas; no ha sido creída universalmente; y no está conectada exclusivamente con algún sistema filosófico. La noción de que cada hombre cuente por uno, y sólo por uno, no depende de la creencia en derechos, naturales o positivos, divinamente otorgados, o concedidos por convención. Por supuesto, puede concebirse que la aseveración de que cada hombre debe contar por uno proviene del reconocimiento de los derechos naturales, que todos los hombres, en cuanto tales, poseen –derechos "inherentes" al ser simplemente hombre– tanto si se les considera innatos, o conferidos en el momento de nacer por un acto divino, por lo que serían un elemento "inalienable" de la "estructura última" de la realidad. Pero lo mismo puede sostenerse sin ninguna especie de visión metafísica como ésta. Así, también, se le puede considerar como una regla, universal o circunscrita a algunas clases definidas de personas, que deriven su validez de un sistema de derechos, basado en promulgaciones legales específicas, o de la costumbre, o de alguna otra fuente identificable de autoridad humana. Pero tampoco es forzoso que dependa de esto. Es perfectamente posible concebir una sociedad organizada conforme a las directrices de un Bentham o de un Hobbes, en la que los derechos no existieran, o desempeñaran un

papel de poca monta, y en la cual el principio de "que cada hombre cuente por uno" fuese rigurosamente aplicado por razones utilitarias, o porque tal fuese la voluntad del déspota, o de la mayoría, o del legislador, o de quienquiera que tuviese la soberanía en una sociedad dada. Indudablemente, es cierto que los más fervorosos campeones de la igualdad han sido personas que han creído en los derechos humanos. Unos fueron teístas que creían que todos los hombres tenían almas inmortales, y que cada uno poseía un valor infinito y títulos que no podían menospreciarse en favor de objetivos de valor inferior; algunos de éstos, además, creyeron en normas absolutas de justicia, sancionadas por la Divinidad, de las que podía deducirse directamente la doctrina de la igualdad. Otros fueron liberales o demócratas; algunos de ellos deístas o ateos, y otros desconocedores de la tradición judeo-cristiana, o enemigos de la misma, que creyeron en el principio de la igualdad *a priori*, revelado por la razón natural o por cualquier otra fuente o método de conocimiento al que se considerase como el más cierto. Tal fue el fundamento de la fe de quienes forjaron las declaraciones de los derechos humanos en las revoluciones norteamericana y francesa; y quizá ha sido, por cierto, el más fuerte de los elementos de las doctrinas igualitarias, desde los tiempos de los Gracos, hasta los socialistas y anarquistas de los tiempos modernos. Pero la conexión entre la teología o los *filósofos* franceses, o esta o aquella concepción de la razón o de la naturaleza, es más histórica y psicológica que lógica. Al menos, no es una relación en que los términos se impliquen recíprocamente. Por esta razón, tendrá alguna utilidad averiguar el aspecto que adoptará este principio si se le separa de su marco normal histórico y psicológico; para saber si posee una plausibilidad inherente propia, de la cual derive su atractivo universal y perenne.

Quisiera indicar que hay un principio del que la fórmula igualitaria constituye una aplicación específica; a saber, el de que a los casos semejantes se les debe dar un tratamiento semejante. Entonces, como hay una clase que es la de los seres humanos, se sigue que a todos los

miembros de esta clase, a saber, los hombres, se les debería tratar, desde cualquier punto de vista, de manera idéntica y uniforme, a menos que exista una razón suficiente para no hacerlo.[1] Pero como algo más que un grado finito de uniformidad social y personal es difícil o imposible de alcanzar en la práctica, el principio ordena que la regla se aplique, por lo menos, en aspectos importantes; aquellos en los que el tipo de tratamiento acordado a cada quien por seres humanos tiene una enorme importancia para ellos, les afecta profundamente, permite cumplir o frustrar sus deseos o intereses en grado considerable. Lo que aquí se supone es que (a no ser que exista alguna razón suficiente para no hacerlo) es "natural" o "racional" tratar a cada miembro de una clase dada (en este caso, la de los hombres) como se trata a cualquier miembro de la misma. Enunciar el principio de esta manera deja abiertas cuestiones de importancia capital; así, por ejemplo, podría objetarse con razón que, a menos que se le dé algún sentido específico a lo de "razón suficiente" el principio puede reducirse a una tautología trivial (es razonable actuar de la manera x, salvo en las circunstancias y, en las que no es racional, y cualesquier circunstancias pueden ser y); aparte de que, como todas las entidades son miembros de más de una clase –en verdad, de un número teóricamente ilimitado de clases–, *cualquier* clase de conducta puede subsumirse sin temor bajo la regla general que exige el trato igual, ya que el trato desigual a varios miembros de *A* podrá siempre representarse como trato igual a los mismos, considerados como miembros de alguna otra clase *B*, la cual, en cir-

[1] Según esta formulación, el principio abarcará las dos formas de los derechos iguales a la propiedad distinguidas por Richard Wollheim en "Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1956), pp. 281-301; es decir, tanto la igualdad absoluta de propiedad como la igualdad condicionada a requisitos específicos, como los de la posesión de medios suficientes que le permitan a un hombre comprarla, o los derechos legales de herencia, y cosas por el estilo. La noción de "razón suficiente" puede hacerse abarcar casi cualquier tipo de situación, y por eso mismo no es digna de confianza.

cunstancias extremas, puede construirse de modo tal que no contenga más de un miembro real; lo cual puede reducir al vacío a esta regla. Evidentemente, no puede existir un método formal que nos permita evitar tales reducciones al absurdo; sólo se les puede refutar aclarando cuáles razones son suficientes y por qué lo son; y cuáles son los únicos atributos que vienen a cuento, y por qué; y esto dependerá de los puntos de vista y de las escalas de valores de las diferentes personas, y de los fines de determinada asociación o empresa, en términos de los cuales solamente pueden conservar los principios generales algún grado de significación, lo mismo en la teoría que en la práctica. En casos concretos, distinguimos a las buenas razones de las malas, a las características primordiales de las superfluas. A algunas desigualdades (por ejemplo, a las basadas en el nacimiento) se las condena por arbitrarias e irracionales; a otras (por ejemplo, a las basadas en la eficiencia) no se les condena, lo cual parece indicar que otros valores, aparte de la igualdad por sí sola, afectan a los ideales de los más fervientes igualitaristas, inclusive. Parte de lo que entendemos por racionalidad es el arte de aplicar, y combinar, reconciliar, elegir, entre principios generales, de manera tal que no se le puede dar jamás a ésta una explicación teórica (o justificación) completa.

Volviendo al principio en la forma en que normalmente se le aplica: si se me concede voz y voto para arreglar los destinos de mi sociedad, me parece injusto que a todos los demás miembros se les niegue una voz semejante; si soy dueño de una propiedad, es injusto que otros (colocados en situaciones que vienen a cuento, tal como yo lo estoy) no lo sean también, y si se me permite legársela a mis hijos por testamento, es injusto que a otros no se les dé una oportunidad semejante; si se me permite leer, escribir o expresar mi opinión libremente, es injusto, malo, erróneo, etc., que no se permita a otros lo mismo. Si se prohíbe a alguien hacer estas cosas, o disfrutar de estas ventajas, tienen que ofrecerse razones suficientes; pero no se necesita aducir ninguna razón para

no retirarlas; es decir, para una distribución igual de los beneficios, ya que esto es "natural", evidentemente recto y justo en sí mismo, y no necesita de justificación, ya que, en cierto sentido, se le concibe como justificado en sí mismo. Una sociedad en la que cada miembro tiene una cantidad igual de propiedad no necesita justificación especial; sólo la necesita una sociedad en la que la propiedad es desigual. Otro tanto puede decirse de la distribución de otras cosas; del poder o del conocimiento, o de todo lo que pueda poseerse en grados o cantidades diferentes. Puedo justificar el hecho de que al comandante de un ejército se le dé más poder que a sus hombres, en virtud de los fines comunes del ejército, o de la sociedad a la que está defendiendo –la victoria o la autodefensa– que pueden alcanzarse óptimamente de tal manera; puedo justificar la asignación de una parte más que igual de bienes a los enfermos o a los viejos (para garantizar la igualdad de satisfacciones), o a los que tengan méritos especiales (para conseguir una desigualdad deliberadamente buscada); pero para todo esto tengo que aducir razones. Si creo en una sociedad jerárquica, puedo tratar de justificar los poderes, o la riqueza, o la posición social especiales de personas de determinado origen, o de castas, clases o rangos, pero se espera que dé razones de todo esto: la autoridad divina, un orden natural, y demás cosas por el estilo. Lo que se supone es que la igualdad no necesita razones; que sólo la desigualdad las requiere; que la uniformidad, la regularidad, la similitud, la simetría, la correlación funcional de algunas características con los correspondientes derechos de que habla Wollheim, no tienen que ser explicadas especialmente, mientras que las diferencias, la conducta no sistemática, los cambios de conducta necesitan explicación, y, por norma, justificación. Si tengo un pastel y hay diez personas entre las cuales deseo repartirlo, entonces, si le doy exactamente una décima parte a cada una, no requerirá esto de justificación, al menos automáticamente; mientras que, si me aparto de este principio de la distribución igual, se esperará

de mí que dé alguna razón especial. Hay en esto algún sentido, al menos latente, que convierte a la igualdad en un ideal que jamás ha parecido intrínsecamente excéntrico, aun cuando las formas extremas del mismo quizá no les hayan parecido del todo aceptables a los pensadores políticos o a los hombres comunes a lo largo de la historia humana registrada. A mi entender, dos concepciones por lo menos se hallan envueltas en este amor al orden, a cada una de las cuales ha hecho referencia Wollheim (aun cuando no por su nombre o directamente). Y son las nociones 1), de reglas, y 2), de la igualdad, propiamente dicha. Quisiera decir algo sobre cada una de ellas.

1. *Reglas*

Todas las reglas, por definición, abarcan determinada medida de igualdad. En la medida en que las reglas son instrucciones generales para actuar o abstenerse de actuar de determinada manera, en circunstancias especificadas, impuestas a personas de una clase especificada, imponen conducta uniforme en casos idénticos. Caer bajo una regla, por lo tanto, es quedar asimilado a una sola pauta. Promulgar una regla y vigilar su cumplimiento es fomentar la igualdad de conducta o de trato. Esto es válido, independientemente de que las reglas adopten la forma de principios y leyes morales, o de códigos del derecho positivo, o de reglas de juego o de conducta adoptadas por asociaciones profesionales, organizaciones religiosas, partidos políticos, dondequiera que las pautas de conducta puedan codificarse de manera más o menos sistemática. La regla que declara que las personas altas tienen derecho a votar cinco veces más que las bajas crea una obvia desigualdad. No obstante, en el marco de esta desigualdad, asegura un privilegio igual dentro de cada una de las clases distinguidas: ningún hombre alto tendrá más votos que cualquier otro hombre alto, y lo mismo podrá decirse respecto de los bajos. Éste es el primer sentido de la "igualdad" de Wollheim, según el cual, aun cuando los bienes o las libertades

consistan en poder o propiedad o posición social, quizá no sean poseídas en cantidades iguales o en grado igual por todo el mundo; sin embargo, todo miembro de cada clase tiene un derecho igual al que se ha concedido a la clase en su conjunto. Este tipo de igualdad se deriva simplemente de la concepción de las reglas como tales; a saber: que no permiten excepciones. Ciertamente, lo que se quiere dar a entender cuando se dice que determinada regla existe, es que debería ser plenamente obedecida; es decir, con igual plenitud, por todos los que quedan comprendidos bajo su jurisdicción, y que toda desigualdad en la obediencia constituiría una excepción; es decir, una infracción de las reglas. En la medida en que algún grado mínimo de prevalencia de reglas es condición necesaria para la existencia de sociedades humanas (y ésta parece ser una ley casi universal, pero aún empírica), y en la medida en que la moralidad, así la personal como la política, es concebida en gran medida en términos de reglas, la clase de igualdad a la que es virtualmente idéntica la obediencia de las reglas figura entre las necesidades y convicciones más profundas de la humanidad. En este sentido, la igualdad es coextensa con la moralidad social como tal; es decir, con el grado en que la moralidad social se concibe como un sistema de conjuntos de reglas coherentes; esto es, no internamente contradictorias (y, según algunos moralistas, de reglas que se implican recíprocamente). Un alegato en pro de la igualdad en este sentido, por lo tanto, es un alegato en pro de la vida de acuerdo con reglas, en contraposición a otras normas; por ejemplo, a las órdenes *ad hoc* de un dirigente inspirado, o a deseos arbitrarios. En este sentido, entonces, decir que la desigualdad es mala, es decir en efecto que es malo no obedecer reglas en determinada situación, o aceptar una regla y quebrantarla; y una situación en la que algunos hombres, sin razón declarada, y sin obrar de acuerdo con alguna regla, constantemente obtienen más que otros hombres, que poseen las mismas características, o rasgos suficientemente semejantes (sea como fuere la manera como se determine esto), habrá de ser calificada de

injusta. No ofrecer razones para el quebrantamiento de una regla se describe como irracional; ofrecer razones para obedecer reglas, salvo en términos de otras reglas, se considera innecesario: las reglas son su propia justificación. En un sistema moral constituido totalmente por reglas, y definible en términos de las mismas, las razones convenientes para quebrantar la regla *x* tienen que cobrar la forma de la regla *y*, la cual, en algunas circunstancias, puede chocar con la regla *x*, y, de acuerdo con la regla *z*, la cancelará o modificará luego, o, por lo menos, se le permitirá hacerlo. Una sociedad que acepta una moralidad, lo mismo si es personal que si es social o política, que se puede descomponer por análisis en conjuntos de reglas de grados variables de severidad, unas independientes de otras, otras conectadas porque se abarcan entre sí, o por relaciones de exclusión mutua, quedará expuesta, entonces, a tres clases de críticas.

a) Puedo aceptar las reglas y quejarme de que se hace un número demasiado grande de excepciones, sin reglas específicas que respalden a las excepciones. Si hago objeción sólo a las excepciones, sin más, simplemente me estoy quejando de la infracción de leyes sociales o morales, sin más. Si las excepciones satisfacen los deseos de unas personas, en detrimento del cumplimiento de los deseos de otras por ejemplo, cuando lo que se desea es algún bien escaso, sea éste una propiedad, o el poder, o el rango, o los frutos de la civilización, entonces, si no hay regla que gobierne tal distribución (o si hay tal regla, pero se le hacen excepciones arbitrariamente, es decir, sin que sean deducibles de otras reglas aceptadas, o puedan justificarse en términos de éstas), me quejo, además, de falta de equidad; es decir, de que casos semejantes son tratados desemejantemente, cuando la esencia toda de las reglas es que esto se debe evitar.

b) Puedo quejarme de que las reglas mismas sean malas o inicuas. Esta queja puede adoptar varias for-

mas. Me puedo quejar de que una regla peca contra alguna otra regla o principio que me parece ser más importante o superior moralmente. Una regla que favoreciese constantemente a los altos en contra de los bajos pecaría contra la regla a la que considero superior, según la cual, las características físicas no deben tomarse en cuenta para la distribución de honores, pongamos por caso; o contra una regla que establece que todos los hombres, o todos los ingleses, o todos los miembros de la Aristotelian Society tienen que ser tratados como iguales a este respecto. Así también, alguien podría decir que el trato igual sólo para los miembros de la Aristotelian Society peca contra el trato igual para todos los ingleses, o que el trato igual para todos los ingleses peca contra el principio del trato igual para todos los europeos, o para todos los hombres. En resumen, puede condenarse una regla porque infrinja alguna regla más amplia, luego de lo cual pasará a ser considerada como una excepción irracional. O se le podrá atacar con fundamento en que entra en conflicto con alguna regla que no tiene que ser necesariamente más amplia, pues bastará con que sea incompatible con ella; en casos de tal conflicto, el igualitarismo parece implicar que cualquier regla que incluya bajo su jurisdicción a un número mayor de personas o a un número mayor de tipos de personas[2] habrá de preferirse siempre a las reglas

[2] Una política de trato igual para el mayor número de personas puede entrar fácilmente en conflicto con una política de trato igual del mayor número de clases de personas. Así, por ejemplo, el reformador decidido a abolir una legislación discriminatoria quizá se enfrente a una elección entre inconmensurables; por ejemplo, entre emancipar a una clase grande de "inferiores", de pobres, pongamos por caso, o a varias de tales clases, de minorías raciales o religiosas, que entre todas ellas tengan menos miembros que la sola clase grande. La primera política dará igualdad a un número mayor de seres humanos; la segunda abolirá un número mayor de distinciones de clase. Ya que de cualquiera de las dos maneras de proceder puede decirse correctamente que aumenta la igualdad, y no es posible adoptar ambas (por alguna razón práctica), la elección de un igualitarista concienzudo dependerá del tipo de igualdad que prefiera. Tal como se le plantea, la pregunta no tiene respuesta.

que garantizan trato igual sólo para un menor número o para un número menor de tipos; y una sociedad no logrará ser igualitaria en la medida en que, en la formulación de sus reglas, o en su sistema de decisión de cuáles son las reglas que ganarán en caso de conflicto, se deja influir por principios que no son el de la deseabilidad intrínseca del trato idéntico para el mayor número posible de personas o de clases de personas; por ejemplo, si se inclina a la elevación al máximo de la felicidad, lo cual puede encerrar grandes desigualdades.[3] Y, por supuesto, puede haber muchos otros valores o metas que desvíen el curso del igualitarismo estricto, como sería el caso del deseo de fomentar las artes y las ciencias, o de un deseo predominante de aumentar el poderío económico o militar del Estado, o de una pasión por la preservación de antiguas tradiciones, o de un gusto intenso por el cambio, la variedad y las formas nuevas de vida. Todo esto podrá o no engendrar reglas que entren en conflicto con el principio de que todo hombre debe contar por uno, y sólo uno. Ciertamente, este principio se verá preservado por la mera existencia de reglas dentro de cada jurisdicción dominada por las reglas mismas; pero las reglas no pueden garantizar su extensión más allá de su propio campo. Pues las reglas mismas pueden crear desigualdades, y el conflicto entre reglas, desigualdades aún mayores. Decir de una regla, como solemos hacer, que es en sí misma injusta; es decir, en efecto, que contradice alguna otra regla con una jurisdicción más amplia de trato igual; una regla que, de ser obedecida, garantizará que un número mayor de personas (o clases de personas) recibirá trato semejante en circunstancias especificadas. Pero decir de la regla que es mala o inicua no tiene que significar esto; tiene que significar únicamente que está en conflicto con alguna otra regla o principio, que no tiendan necesariamente

[3] Con la excepción, supongo, de aquellas sociedades en las que el deseo de igualdad es mucho más fuerte que todos los demás deseos, hasta el punto de que la desigualdad engendraría automáticamente mayor desdicha que cualquier otro orden.

por sí mismos a una igualdad más grande. En caso de que esto parezca ser demasiado abstracto, permítaseme poner un ejemplo: aun cuando la doctrina de Bentham, de que cada hombre debe contar por uno, fue incorporada por él mismo en sus enseñanzas utilitaristas, es patente que los principios utilitarios no abarcan a la igualdad, y que ésta, por cierto, podría a veces entrar en conflicto con aquéllos. Así, puede argüirse que ciertas sociedades organizadas jerárquicamente, como algunos tipos de la sociedad medieval, o las sociedades teocráticas, o aun las sociedades fundadas en la esclavitud, puedan ofrecer concebiblemente un mayor grado de felicidad a sus miembros (independientemente de cómo se calcule esto) que las sociedades en las que exista un mayor grado de igualdad social o económica. Cuando Montesquieu o Rousseau, por ejemplo, declaran que la objeción que se le puede hacer a la esclavitud no es la de que hace infelices a los hombres -ya que podría no hacerlo: los esclavos podrían preferir seguir siendo esclavos-, sino la de que es esclavitud, la de que los hombres no tienen derecho a esclavizar a otros hombres, de que no es digno de seres humanos crear tales formas de vida, están alegando en favor de la igualdad por la igualdad misma. Lo que en realidad están diciendo es que toda sociedad que tiene reglas o leyes que imponen o permiten la esclavitud, aun cuando sus miembros puedan ser más felices de lo que hubiesen sido libres, y aun cuando Aristóteles pueda tener la razón y existan hombres cuyas facultades se realicen óptimamente en la esclavitud, es una sociedad que debe ser condenada, no por el quebrantamiento de las reglas que la rigen, sino por obedecer a una clase de reglas malas, por perseguir una mala clase de valores. Y esto implica que la igualdad, es decir, la regla de que cada hombre debe contar por uno, y por no más de uno, ya sea en la distribución de la propiedad, o bien en el número de votos que tenga en la Asamblea soberana, o en la cual tanto el uso como el reconocimiento de cación o disfrutar de placeres, o respecto de lo que

sea, es un fin en sí mismo, en posible conflicto con otros fines, pero más alto que ellos, por lo que, en caso de conflicto, se le debe preferir.

c) Finalmente, alguien podrá atacar a una sociedad no por cierto a causa de que infrinja las reglas que pretende respetar; ni tampoco porque viva conforme a reglas que sean malas, o entren en conflicto con algunos otros fines o ideales que para el crítico posean una mayor autoridad moral; sino con fundamento en que se rige por reglas, en que está comida de reglas. Y si se le señala que un determinado mínimo de reglas es una necesidad empírica para la preservación de cualquier grado de organización humana, entonces, podrá retirarse a la posición de que las reglas que están en uso van mucho más allá de este mínimo, y que debe preferirse una moralidad que no esté compuesta de reglas, sino que consista en la consecución de algún ideal de manera espontánea e imaginativa, análoga a la actividad creadora de un pintor o de un compositor, o aun a formas menos disciplinadas de expresión de sí mismo, en la cual tanto el uso como el reconocimiento de reglas se reduzca a un mínimo. Es saludable que le recuerden a uno que los pareceres morales y políticos no son coextensos con los sistemas de reglas morales o políticas. El ataque romántico a los sistemas morales, tanto de los racionalistas como de los empiristas, adoptó a veces precisamente esta forma de denuncia de las proposiciones e imperativos de los sistemas éticos clásicos; no porque estuviesen equivocados o fuesen deletéreos, sino porque eran generales. Los filósofos románticos, particularmente en Alemania,[4] atacaron a sus predecesores por imponer reglas, amalgamar casos, lo mismo caracteres individuales que situaciones morales o acciones morales, que eran necesariamente únicos e inconmensurables, bajo el parasol de alguna fórmula universal. Atacaron a todos

[4] Esto o algo parecido constituyó uno de los argumentos defendidos por Bergson en una de sus últimas obras, *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*

aquellos que, en su opinión, parecían inclinarse a meter por la fuerza la hirviente multiplicidad y variedad de la actividad humana en un lecho de Procrusto de conjuntos simétricos de reglas morales, las cuales, precisamente por ser reglas, tendían a representarse las diferencias como si careciesen relativamente de importancia, y a pensar que sólo las similitudes venían a cuento; y especialmente aquellas que, por una falsa analogía con las ciencias naturales, sostenían, no tomaban en cuenta o tergiversaban a las vitales diferencias individuales, las únicas en virtud de las cuales las personas y las cosas poseían su valor singular, y lo hacían con el objeto de llegar a una sociedad igualitaria, dominada por reglas; una sociedad orientada contra la existencia de todos aquellos elementos que para los románticos eran los únicos dignos de ser preservados.

Los tres tipos de ataque contra un orden social o político dado vienen al caso, por no decir nada más, de la creencia en la igualdad. Permítaseme recapitularlos; adoptan la forma de decir:

a) que las reglas se infringen sin razón suficiente; o
b) que las reglas mismas son malas, o inicuas, o por algún otro concepto inadecuadas; o
c) que las reglas son deplorables, simplemente porque son reglas.

De éstas, *a)* es la que representa la exigencia más directa en pro de la igualdad, ya que toda protesta en contra de las excepciones, porque son excepciones, es una auténtica petición de igualdad; *b)* brota de una demanda en pro de la igualdad sólo si se ataca a las reglas, por considerarse que están en conflicto con otras reglas que tienen como mira la producción de un mayor grado de igualdad general; *c)* constituye un ataque directo contra el ideal de la igualdad social como tal. Es patente que este ideal no es sólo el de la igualdad que todas las reglas encierran en cuanto tales (aun cuando pueda derivar mucha fuerza de una

íntima conexión con los sistemas morales para los cuales tienen importancia capital la universalidad, el orden, las reglas, las leyes, etc.), ya que, de otra manera, no podría criticarse a las reglas mismas diciendo que conducían a la desigualdad, como hemos visto que sí se puede hacer. Entonces, ¿qué es este ideal?

II

2. *La igualdad, propiamente dicha*

En su forma más simple, el ideal de la completa igualdad social encierra el deseo de que todo y todos sean lo más semejantes posibles a todo y a todos los demás. Quizá ayude a aclarar este concepto el que nos pongamos a tratar de concebir algunas de las características de un mundo en el que ninguna clase de igualitario tendría motivos de queja. Dudo que nadie haya deseado seriamente el nacimiento de tal sociedad, o que siquiera haya supuesto que dicha sociedad pudiese crearse. No obstante, me parece que las exigencias en pro de la igualdad humana, expresadas así por filósofos como por hombres de acción, que han abogado en pro de la reforma social o han intentado llevarla a cabo, se deben concebir más correctamente como modificaciones de este ideal absoluto, y quizá absurdo. En la sociedad igualitaria ideal, la desigualdad –y esto, en última instancia, tiene que significar desemejanza– se reduciría a un mínimo. La principal entre las causas de queja ha sido la disparidad en la posesión, o disfrute, de las características o de los bienes que han sido ávidamente deseados por los hombres, las más de las veces; tales como la propiedad material, el poder social o político, el rango, las oportunidades para el desarrollo de las facultades, o la obtención de experiencias, toda suerte de libertades y privilegios personales y sociales. Y el ataque ha adoptado la forma de sostener que una sociedad en la que unos hombres son mucho más ricos o fuertes o libres que otros; en la que

unos hombres tienen la capacidad de adquirir lo que desean y de impedir que otros adquieran esas mismas cosas u otras cosas que a su vez puedan desear; o en la que a algunos hombres se les rinde homenaje, se les tiene miramientos y se les permite vivir como les dé la gana, en grados y maneras que los ponen aparte de los demás hombres, es una sociedad que peca, o bien contra el principio de los derechos naturales (los cuales, de acuerdo con quienes sostienen este principio, pertenecen a todos los hombres como tales), o peca contra algunos principios racionales, según los cuales estas diferencias podrían estar en efecto justificadas, pero con la reserva de que se adujesen razones suficientes para instituirlas o conservarlas. Surgen disputas acerca de cuáles son estos derechos; o de cuáles razones son suficientes o buenas; o sobre si características tales como las diferencias de cuna o de color o de religión o de riqueza son fuentes legítimas de derechos desiguales, o constituyen buenas razones para la instauración de desigualdades políticas, sociales o de índole semejante.

Existe, claro está, una diferencia significativa entre estas dos maneras de enfoque. Quienes creen en los derechos naturales difieren principalmente en el establecimiento de estos derechos; de qué son, de cómo puede verificarse su existencia, de si todos ellos pertenecen a todos los hombres, o solamente algunos a todos, o sólo algunos a unos cuantos; y discrepan en torno a si la igualdad es deseable en campos que no sean los que abarcan los títulos creados por la existencia de derechos naturales. La otra escuela –la de los que apelan a la razón (aun cuando, históricamente, sus opiniones se han traslapado y revuelto inextricablemente con las de los creyentes en los derechos naturales)– para ser congruentes, tienen que creer que la igualdad debería extenderse sobre todo el campo de las relaciones humanas, y modificarse sólo cuando hubiese razón suficiente para hacerlo. Entonces, puede surgir el desacuerdo respecto a qué debe tomarse como razón suficiente, y a cuán

grande pueda ser la modificación que determinada razón justifica, y así sucesivamente. La primera escuela, si es congruente, no hará reparos a las desigualdades, siempre que éstas no infrinjan los derechos naturales. Pero la segunda tiene que protestar contra toda desigualdad, a menos que aduzca una razón suficiente. Es esta última, por consiguiente, la que llega más lejos, y se halla más cerca del ideal extremo que me gustaría ahora mencionar brevemente. Aparte de la pregunta capital de cuáles son y cuáles no son razones suficientes en tales casos, parece obvio que las desigualdades de riqueza o de poder no son sino algunas entre las múltiples desigualdades posibles, capaces de provocar oposición; tienden a destacarse tanto porque importan –afectan a las vidas humanas– más profundamente, tal como están las cosas, que otras formas de desigualdad. Pero no siempre es esto necesariamente así. Ni el más convencido de los igualitaristas sociales pone reparos normalmente a la autoridad ejercida, por ejemplo, por un director de orquesta. Sin embargo, no existe razón obvia por la que no debiera hacerlo. Y ha habido ocasiones –pocas, y a mucha distancia unas de otras en el tiempo– en que esto ha ocurrido realmente. A los que sostienen que la igualdad es el bien supremo, no les habrá de gustar que se les quiera engatusar con la explicación de que el objetivo de la interpretación orquestal no podrá cumplirse si a cada músico se le da autoridad igual a la del director, por lo que toca a decidir lo que haya que hacer. Hay, patentemente, desigualdad en la organización de una orquesta; la razón de la misma es la finalidad de la interpretación orquestal; la producción de determinados sonidos de ciertas maneras que, en efecto, no puede alcanzarse sin algún grado de disciplina, lo cual, a su vez, trae consigo algún grado de desigualdad en la distribución de la autoridad. Pero un igualitarista fanático podría sostener que la desigualdad de los ejecutantes en relación con el director es un mal mayor que el de la mala ejecución de una obra sinfónica, y que es mejor que no se toque música sinfónica

ninguna, si no es factible una orquesta sin director, que permitir que tal institución peque contra el principio de la igualdad. Para hablar en serio, la distribución desigual de las dotes naturales es un obstáculo sobradamente conocido para la igualdad económica: en sociedades en las que existe un grado elevado de igualdad de oportunidades económicas, los fuertes y capaces y ambiciosos y astutos suelen obtener más riqueza o más poder que quienes carecen de estas cualidades. El igualitarista fanático se horrorizará ante esto; y como las diferencias de talento natural tenderán siempre a la creación de desigualdades, aun cuando sólo sean de prestigio o de influencia, deseará consecuentemente -si la igualdad es para él el valor supremo- arrancar de raíz el mal, en su fuente. Tenderá a desear un condicionamiento de los seres humanos tal, que se alcance el grado más elevado de igualdad de las propiedades naturales, el más alto grado de uniformidad mental y física; es decir, total, pues será lo único que preservará efectivamente a la sociedad, en la medida de lo posible, contra la aparición de cualesquier desigualdades. Sólo en una sociedad en la que se produce el mayor grado de semejanza entre sus miembros -donde las características físicas, las dotes intelectuales, las disposiciones afectivas y las conductas son lo más uniforme posible-, en la que las personas difieran lo menos posible entre sí en lo tocante a lo que sea, se logrará la auténtica igualdad. Sólo en tal sociedad será posible reducir a un mínimo esas diferencias de trato, o de poder, o de posición, o de características naturales o adquiridas, que suelen llevar a la gente a quejarse de no tener lo que otros tienen, y a preguntar las razones de que así sea. Quizá la creación de una sociedad tan uniforme, independientemente de que sea deseable o no, no sea factible de hecho. Quizá, también, aun el intento de acercarse a la misma, tanto como sea humanamente posible, requiere un grado de reorganización radical que no puede llevarse a cabo sin una autoridad altamente centralizada y despótica, causa ella misma del máximo de desigualdad. Como

todo el mundo sabe, algunos igualitaristas convencidos han aceptado esto como inevitable en la práctica, y han defendido la institución de violentas desigualdades, y la supresión total de muchas aspiraciones normales humanas, por considerarlos un requisito previo necesario para la creación de la igualdad última. El valor práctico y moral de esto no viene al caso de lo que estamos indagando aquí. Lo que sí parece digno de recalcarse es que, mientras existan diferencias entre los hombres, algún grado de desigualdad podrá producirse; y que no hay ninguna clase de desigualdad contra la cual no se sienta movido a protestar un igualitarista puro, simplemente porque considere que no descubre ninguna razón para tolerarla; ningún argumento que le parezca más poderoso que el argumento en pro de la igualdad; igualdad a la cual considera, no meramente como un fin en sí mismo, sino como *el fin;* como la meta principal de la vida humana. No creo que una igualdad tan extrema como ésta –la máxima semejanza de un conjunto de seres humanos prácticamente indistinguibles entre sí– haya sido jamás propuesta como ideal por algún pensador serio. Pero si preguntamos cuáles son las clases de igualdad que efectivamente se han pedido, veremos, creo yo, que son modificaciones específicas de este ideal absoluto y que, por consiguiente, posee la importancia capital de límite ideal o de modelo idealizado constitutivo del meollo de todo el pensamiento igualitarista.

Veamos algunas de esas modificaciones. Hay quienes creen que las características humanas naturales no pueden, o no deberían alterarse y que lo único que se necesita es la igualdad de derechos políticos y jurídicos. Con tal de que exista la igualdad ante la Ley, principios democráticos normales como el de "un hombre, un voto", alguna forma de gobierno al que se llegue por consentimiento (real o entendido) entre los miembros de la sociedad, o al menos entre la mayoría de los mismos y, por último, un cierto mínimo de libertades –llamadas comúnmente libertades civiles– a las que se considere necesarias para permitir a los hom-

bres ejercer los derechos legales y políticos que envuelve dicho grado de igualdad, entonces, según esta opinión, no debería permitirse intervención en otros campos de actividad (por ejemplo, en la actividad económica). Es ésta una doctrina liberal común en el siglo pasado. Si se presenta la objeción de que en una sociedad en la que esté asegurado un grado elevado de igualdad legal y política, el fuerte, el astuto y el ambicioso pueden llegar a enriquecerse, o a adquirir poder "a expensas de" -es decir, de modo tal que se prive de estos bienes a- otros miembros de la sociedad, y que esto conduce a patentes desigualdades, los liberales de esta escuela replican que tal es el precio que hay que pagar para garantizar la igualdad política y legal, y que el único método para impedir las desigualdades económicas o sociales consiste en reducir el grado de libertad política, o de igualdad legal entre lo hombres. Esto equivale a reconocer que tenemos que elegir una de entre varias formas de tratar a los hombres que cuenten por sólo uno; que se les puede "contar por uno" sólo en algunos aspectos, pero no en otros. Pues se nos dice, con considerables testimonios empíricos, que contar a los hombres por uno y sólo uno, en todo, es algo que no se puede realizar; que el grado pleno de igualdad legal y política, pongamos por caso, da como resultado, a menudo, formas de desigualdad económica y de otra índole, dadas las dotes diferentes de los hombres, y que sólo en una sociedad absolutamente uniforme, como de robots, que nadie desea, puede evitarse esto efectivamente. Quienes creen esto sostienen comúnmente que la única desigualdad que debería evitarse es una desigualdad basada en características que el individuo no puede modificar; el trato desigual basado, por ejemplo, en la cuna, o en el color, que los seres humanos no pueden alterar a voluntad. Dado que todos los seres humanos comienzan a existir con derechos iguales a adquirir y conservar propiedad, a asociarse unos con otros de la manera que se les antoje, a decir lo que quieran, y todos los demás objetivos tradicionales del liberalismo, y que no se recono-

cen derechos o privilegios especiales a la cuna, al color y a otras características físicas inalterables; entonces, aun cuando algunos seres humanos, por destreza, suerte o dotes naturales, logran adquirir propiedad o poder o ascendiente, que les permiten controlar las vidas de otros, o adquirir objetos que los demás no están en capacidad de obtener, como nada hay en la constitución de la sociedad que prohíba realmente tal adquisitividad, el principio de la igualdad no ha sido infringido. Es ésta una forma pura de sociedad de *laissez-faire* que según sus defensores podrá conducir a desigualdades, como reconocen sin empacho, pero ofrece oportunidades iguales a todos; una carrera auténticamente abierta a todos los talentos, en tanto que cualquier intento de asegurar un grado mayor de igualdad última sólo puede conseguirse estorbando esta igualación inicial de la oportunidad para todos. En efecto, esto equivale, claro está, a un alegato en favor de la libertad a expensas de la igualdad total; pues sólo los anarquistas puros creen que el máximo grado de libertad es totalmente compatible con el grado máximo de igualdad en todos los aspectos importantes, y se les llama equivocados o utopistas, en la medida en que esta proposición ha sido desmentida de hecho por la experiencia. La distinción entre derechos generales y derechos especiales, de la que ha hablado H. L. A. Hart [5] y a la que hace referencia Wollheim, parece venir a cuento de esta clase de creencia. Sería fácil concebir una sociedad en la que todos los derechos especiales (derechos basados en contratos o en la paternidad, por ejemplo) fuesen casos particulares de derechos generales; porque en tal sociedad, al menos en teoría, cualquier miembro puede concertar un contrato; cualquier miembro puede ser padre; cualquier miembro puede enriquecerse. No hay derechos que pertenezcan a los individuos en virtud de algunas características –nacimiento, o color, o sangre– que otros

[5] H. L. A. Hart, "Are there any natural rights?", *Philosophical Review*, 64 (1955), pp. 175-191.

miembros no puedan poseer, en principio. En este esquema se han descartado ciertamente algunos tipos de desigualdad tradicional. Pero sostener que ésta es la clase de sociedad que los verdaderos igualitaristas desean, sería falso; pues si pregunta uno por qué a unos tipos de igualdad se les protege, en este caso, el de la igualdad inicial, en virtud de la cual todos los hombres comienzan teóricamente en igualdad de condiciones, mientras que a otros tipos de igualdad no se les protege; por ejemplo, la igualdad económica o social –igualdad respecto de lo que los hombres pueden adquirir con sus propios esfuerzos–, la respuesta es que en el criterio de igualdad ha influido patentemente algo aparte del mero deseo de igualdad como tal; a saber, el deseo de libertad o del pleno desenvolvimiento de los recursos humanos, o la creencia en que los hombres merecen ser tan ricos o poderosos o famosos como puedan conseguirlo; creencias que no están conectadas para nada con el deseo de igualdad.

Es en este punto donde se ve con claridad que, al reflexionar sobre qué clase de sociedad es la deseable, o cuáles son las "razones suficientes", o bien exigir la igualdad, o, por el contrario, modificarla, o bien infringirla en casos específicos, los ideales que ya no son la simple igualdad desempeñan un papel importantísimo.

Esto puede advertirse inclusive en los escritos de los campeones más apasionados de la igualdad más amplia posible. Casi cualquier argumento favorable a la igualdad, y en particular, la suposición de que todo lo que es escaso debería distribuirse con la mayor igualdad posible, a menos que se adujese una razón poderosa para no hacerlo, puede encontrarse en las obras de Condorcet. La doctrina de la igualdad en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, heraldo de la Revolución francesa, le debe tanto a él como a Rousseau y a otros pensadores. Sin embargo, aun Condorcet piensa en la necesidad de que los seres humanos sean gobernados por hombres ilustrados, sobre todo por especialistas; por hombres ver-

sados en las nuevas, aún no creadas, ciencias de la conducta del hombre –sociología, antropología y psicología–, los únicos que pueden crear una organización en la que el más grande número de los deseos de los hombres racionales no se verán frustrados, como lo habían sido hasta entonces, por el prejuicio, la superstición, la estupidez y el vicio. Sin embargo, está claro que esta *élite* habrá de tener poderes mayores que aquellos a los que habrá de gobernar desinteresadamente. Y la razón de esto no es sólo la de que sin ello la verdadera igualdad no podría alcanzarse para la mayoría de los hombres, sino también la de que otros fines deben perseguirse, como son la felicidad, la virtud, la justicia, el progreso en las artes y las ciencias, la satisfacción de diversas necesidades morales y espirituales; de las cuales la igualdad, de cualquier clase que sea, es sólo una entre muchas. Al propio Condorcet no pareció preocuparle mayor cosa el problema de si la búsqueda de la igualdad podría chocar con la necesidad de perseguir estos otros fines, pues, en común con muchos pensadores de su tiempo, dio por sabido, con excesiva facilidad, que todas las cosas buenas eran indudablemente compatibles, y hasta estaban interconectadas, unas con otras. No tenemos por qué tratar de comprender las razones de esta peculiar creencia, que ha dominado a gran parte del pensamiento occidental en todo momento. Las suposiciones principales en que se apoya son, en primer lugar, la opinión de que, como las preguntas políticas y morales son de carácter fáctico, se les puede responder mediante una y sólo una proposición (pues, de lo contrario, no serán preguntas válidas), y, en segundo lugar, que ninguna proposición verdadera puede ser incompatible con otra que también lo sea; de esto se colige que todas las proposiciones que describen lo que debería hacerse tienen que ser, por lo menos, compatibles entre sí; y en la armonía perfecta que se cree que es la naturaleza, no meramente compatibles, sino que tienen que envolverse recíprocamente; pues esto es lo que define a un sistema, y se sabía *a priori* que la

naturaleza era tal sistema armonioso; *el* sistema por excelencia.

Independientemente de que ésta sea la explicación correcta de esta suposición fundamental, Condorcet no tomó en cuenta la posibilidad de una colisión entre diversos fines humanos. Correspondió a otros recalcar el hecho de que en la vida, según se vive normalmente, los ideales de una sociedad y una cultura chocan con los de otras, y que con el paso del tiempo llegan a chocar unos con otros dentro de una misma sociedad y, a menudo, dentro de la experiencia moral de un mismo individuo; tales conflictos, no siempre, ni siquiera en principio, pueden resolverse totalmente; que esto puede remontarse hasta sus causas empíricas, y que no abarca ni a las doctrinas teológicas del pecado original o las creencias del caso de las doctrinas budistas, ni tampoco a las visiones pesimistas de la naturaleza humana propias de un Hobbes o un Schopenhauer, ni a las ideologías del irracionalismo moderno. Se sigue de esto que, cuando la búsqueda de la igualdad entra en conflicto con otros fines humanos, cualesquiera que sean –como el deseo de felicidad o de placer, o de justicia o de virtud, o de la variedad y el color en una sociedad por sí mismos, o de la libertad de elección como fin en sí misma, o del desarrollo más pleno de todas las facultades humanas–, sólo el más fanático de los igualitaristas exigirá que tales conflictos se decidan invariablemente en favor sólo de la igualdad, haciendo caso omiso, relativamente, de los demás "valores" de que se trate.

III

La igualdad es un valor entre muchos: el grado en que es compatible con otros fines, depende de la situación concreta, y no puede deducirse de ninguna clase de leyes generales; no es ni más ni menos racional que cualquier otro principio último; ciertamente, es difícil entender lo que se quiere significar cuando se le considera racional o no racional.

Sin embargo, el principio de que cada hombre debe contar por uno, y nada más, requiere que le prestemos un poco más de atención antes de abandonarlo finalmente como uno de los fines perseguidos por los hombres, que no necesita ni de explicación ni de justificación, siendo, como es, él mismo, lo que explica a otras reglas o principios éticos. Como vimos anteriormente, parece estar estrechamente vinculado a la creencia en reglas generales de conducta. Esta creencia puede fundamentarse en razones religiosas, metafísicas, o utilitarias, o derivarse del amor al orden o al sistema como tal. Sea lo que fuere, a menudo adopta la forma de una petición de equidad. Las nociones de igualdad y de equidad están estrechamente ligadas entre sí: si a consecuencia del quebrantamiento de una regla un hombre obtiene un beneficio que sólo puede conseguir mientras otros hombres no infrinjan, sino que respeten la regla, entonces, cualesquiera que puedan ser las demás necesidades a las que se dé satisfacción con la infracción, el resultado es cometer una violación del principio al que podemos calificar de equidad, el cual es una forma del deseo de igualdad por sí misma. Si me subo a un autobús y no pago mi boleto, y oculto este hecho al conductor y a otros pasajeros, y doy la cantidad a un pobre cuya situación se ve de tal modo mejorada materialmente, podrá alegarse que, al menos desde un punto de vista utilitarista, he hecho lo correcto. La compañía de autobuses no se enterará de su pérdida; tampoco una pérdida tan pequeña disminuirá apreciablemente "su" felicidad; poseo fuerza de voluntad, y no habré de contraer hábitos malos; el conductor no se ha dado cuenta de que no se le ha pagado, y ni siquiera padecerá a causa de un sentimiento de incumplimiento del deber; los pasajeros, en su ignorancia, no se verán llevados a la tentación o a la desmoralización, ni habrá de producirse ningún debilitamiento de la confianza entre las personas que intervienen en la transacción, que dé como resultado final la suspensión del servicio. La suma general de felicidad –en este caso, a través del pobre subsidiado–,

indudablemente se habrá elevado más que si hubiese pagado mi boleto al conductor. No obstante, aparte del hecho, que viene moralmente a cuento, de que, habiendo contraído una obligación casi contractual de pagar, he faltado a mi promesa, mi acción tendría que calificarse de falta de equidad, pues se sostendría con razón que sólo podría sacar un provecho (o el pobre sólo podría sacar un provecho) mientras los demás pasajeros siguiesen actuando como lo habían hecho antes, ya que, si se imitase mi ejemplo, por lo general nadie pagaría, y los autobuses dejarían de funcionar. Mientras mi provecho dependa directamente del hecho de que otros seguirán obedeciendo la regla que vale para mí tanto como para ellos, de modo que sólo yo salgo beneficiado por la excepción que he hecho en mi propio favor, tal incumplimiento de la regla para mi beneficio se tacharía, con razón, de inequitativa (así como de poco honrada); y aun cuando no cueste mayor trabajo imaginar situaciones delicadas en las que sería moralmente mejor que obrase yo de tal manera, y faltase a mi contrato, o hiciese trampa, está claro, sin embargo, que una persona de sensibilidad moral normal haría trampa de esta manera con graves escrúpulos morales; escrúpulos derivados no sólo del hecho de que ha roto un contrato, sino del sentimiento de falta de equidad que tiene lo que ha estado haciendo. Ciertamente, la posibilidad de sentir tales escrúpulos figura entre los criterios de lo que llamamos sensibilidad moral. Si, no obstante ellos, un hombre decidiese cometer tal acción, su justificación moral habría de tomar necesariamente la forma de invocar y tratar de sopesar los merecimientos de otros fines o valores, que no son los de la igualdad. En una dirección lo empujarán consideraciones tales como la de la santidad de las promesas; la necesidad social de cumplir la palabra dada y de preservar el poder de la Ley y del orden social; la deseabilidad intrínseca del no incurrir en faltas de equidad; y así sucesivamente. Estos factores habrán de pesarse contra otros, como son el de la deseabilidad de aumentar la felicidad (en este caso

del pobre) o de evitar la creación de desdicha; los títulos, pongamos por caso, de la curiosidad científica, el deseo de dejarse llevar por algún impulso o por alguna visión de la vida románticos, y así sucesivamente. Y la misma clase de consideraciones tendrá validez cuando se hagan excepciones a las reglas por razones "buenas" o "suficientes". La bondad de las razones dependerá del grado de valor o de importancia atribuidos a los propósitos o motivos aducidos para justificar las excepciones, y éstos habrán de variar conforme varíen las convicciones morales –los puntos de vista generales– de los diversos individuos o de las sociedades. Podré considerar que está bien recompensar la habilidad y las racionalizaciones, y no, por ejemplo, la honradez y la bondad cuando van acompañadas de estupidez, ineptitud o fracaso. Pero otros podrán pensar que esto es malo, y que lo contrario es lo moralmente bueno. Podría pensar que está bien recompensar a los portadores de nombres célebres o a los descendientes de familias famosas; o negar algunos derechos a los negros, mismos que concedo generosamente a los ingleses; y podré tratar de defender esta política al sostener que una sociedad en la que esto es práctica normal me parece ser intrínsecamente mejor, más estable, o ajustarse más a alguna norma sancionada por mi religión, o a mis creencias metafísicas acerca de la estructura del universo, o con las leyes de la historia; mientras que rechazará usted una sociedad entregada a tales prácticas por considerarla falta de equidad, a causa de que, pongamos por caso, rechace usted mi religión, o mi metafísica; o porque crea que yo las estoy interpretando falsamente, o porque piense que una sociedad erigida sobre tales principios es intrínsecamente mala, o políticamente frágil; o simplemente porque crea usted tan apasionadamente en la igualdad por sí misma que no lo contenga la certeza de que las consecuencias que yo (y quizá usted también) deseo evitar habrán de ser producidas por la oposición a mis políticas. Son muchas las maneras como tales desacuerdos fundamentales pueden manifestarse: un hom-

bre, una secta o un partido político pueden desear la igualdad en una esfera de la vida; por ejemplo, en las relaciones sociales o legales, o en lo que respecta al *status* legal, y no tomar en cuenta las consecuencias económicas; otro podrá considerar que las relaciones económicas tienen importancia suprema, y estará dispuesto a tolerar la falta de igualdad social o legal por amor de una determinada estructura económica. Habrá quienes consideren que las excepciones hechas en favor de quienes posean dotes especiales o genio están justificadas por los resultados sociales. Otros considerarán injusto esto, pero, a su vez, creerán en alguna jerarquía social natural, como Burke, y exigirán plena igualdad de trato en cada peldaño de la escalera –la única igualdad "verdadera"–, pero se opondrán ferozmente, por considerarlo contrario al orden natural, todo intento de negar la existencia o importancia de tales peldaños o jerarquías, con su acompañamiento de demandas de trato igual para todos.[6] Por consiguiente, cuando un hombre, como ocurre a menudo, reconoce que una Ley es administrada con equidad –es decir, con el debido respeto al principio de la igualdad–, pero se queja de que la Ley misma es mala o inicua, no siempre vemos claramente lo que quiere decir. El crítico quizá quiera decir que, cuanto más equitativamente se administre la Ley en cuestión, tanto más frustra un principio de más amplia igualdad en el que cree, como cuando una ley basada en el principio de la discriminación entre los hombres de color blanco y los de color negro es administrada con equidad, es decir, con escrupuloso respeto al trato igual dentro de cada categoría, pero es por ello causa de la desigualdad entre los hombres negros y los blan-

[6] O, como Platón y Aristóteles, insiste únicamente en la jerarquía natural y en las diferencias adecuadas de trato a cada nivel, sin preocuparse, al parecer, de si hay igualdad económica o social entre los habitantes del mismo nivel, con lo cual se da a entender claramente que dentro de cada clase puede llevarse a cabo una competición desenfrenada. El pensamiento clásico parece ser, profunda y "naturalmente", desigualitario.

cos. Mas el crítico podrá tener otros motivos de queja. Podrá atacar esta Ley porque peque contra un valor que no sea el de la igualdad; porque produzca desdicha, frustre al talento; porque sea causa de inestabilidad social; porque insista en la igualdad en lo que según el atacante carece de importancia, pero se olvide de la igualdad en lo que considera que son aspectos más importantes de la vida humana (decidida la escala de importancia en términos de valores diferentes de la igualdad misma); porque no tome en cuenta las aspiraciones de la religión; porque cumpla las aspiraciones de la religión; porque sea oscura, o vaga o de obediencia demasiado difícil; y por una infinidad de otras razones posibles; muy comúnmente porque, como en el ejemplo anteriormente tratado, permite una clase de igualdad a expensas de otra, lo cual puede ser cosa de fino matiz. En el ejemplo por demás ingenioso de Wollheim, donde todos los miembros de una comunidad tienen derechos iguales y un voto por cabeza, y cada uno de ellos vota por un fin diferente del de los demás, pero a dos miembros, por votar constantemente de la misma manera, se les permite teóricamente imponerse a todos los demás, aquello a lo que hacemos objeción no es a la desigualdad del sistema, ya que en términos legales, e inclusive políticos, la igualdad total queda completamente asegurada. La falta de equidad de que se queja Wollheim tiene como causa nuestro reconocimiento de que en tal situación una mayoría demasiado grande de votantes se encuentra permanentemente frustrada; deseamos ver algún grado de igualdad no sólo de las elecciones, sino de las satisfacciones, y consideraríamos más "equitativo" que se adoptase algún sistema aleatorio, como el echarlo a suertes, lo cual, al igualar las posibilidades de éxito, impediría al menos este tipo de insatisfacción sistemática. Consideraríamos a un sistema en el que cada persona pudiese "sacarse el premio" como más equitativo aún. Es éste un choque típico entre dos sistemas incompatibles en la práctica, cada uno de los cuales puede afirmar que fomenta la igualdad; uno en

lo relativo a la maquinaria del autogobierno; el otro, en lo que respecta a la distribución de las recompensas. De manera semejante, existe un conflicto entre aquellos para quienes la igualdad significa no discriminación en campos de la actividad humana a los que se considera importantes (independientemente de como se les acote) con fundamento en características inalterables, como la de los orígenes, o las características físicas, o demás cosas por el estilo, y quienes rechazan esto por considerarlo criterio impropio y desean que a la igualdad de trato no la afecten ni siquiera atributos "modificables" tales como las opiniones religiosas o políticas, los hábitos personales, etc. Parecemos elegir como lo hacemos, porque una solución nos parece encarnar una mezcla de satisfacción de pretensiones y deseos (o contener u omitir otros factores) que preferimos como conjunto de pautas a la mezcla proporcionada por otra solución. En verdad, la intervención de consideraciones de equidad en el funcionamiento riguroso de algún sistema legal deductivo se debe a un deseo de justicia que no siempre estamos en capacidad de analizar muy rigurosamente, en el cual el principio de que "cada hombre cuenta por uno" efectivamente interviene, pero sin ninguna clara comprensión de si habrá de contar por uno en la esfera de los derechos legislativos, o de la responsabilidad para la acción, o en la percepción de beneficios, o en otros aspectos, entre cualesquiera de los cuales surge el conflicto con sobrada facilidad. Y, por supuesto, aun en cuestiones de equidad el principio del "contar por uno", las más de las veces, es modificado por otros fines y creencias, cualquiera que sea la combinación en la que tengan lugar en una cultura o en un sistema ético dados, o dentro de las concepciones de un pensador en particular.

Finalmente, no debemos olvidar a aquellos que, como dijimos anteriormente, oponen objeciones a todas las reglas en cuanto tales, y desean una sociedad, factible o no, gobernada de manera asistemática por la voluntad de un dirigente inspirado, o por el movi-

miento imprevisible del *Volksgeist,** o por el "espíritu" de una raza, un partido, una Iglesia. Esto equivale al rechazo de reglas, y de la igualdad como fin valioso en sí mismo, y convendrá reconocer que esta actitud no es tan rara o tan inefectiva como han supuesto a veces los pensadores liberales y socialistas. En sus conflictos con los principios tradicionales occidentales de igualdad, o justicia o derechos naturales, o de ese mínimo de libertades civiles que se requiere para proteger a los seres humanos contra la degradación y la explotación el irracionalismo romántico a veces ha ganado con notable facilidad. Cito esto tan sólo como advertencia en contra de la tesis de que el mandamiento de tratar a todos los hombres por igual en situaciones iguales no necesita de un argumento independiente que lo apoye, y que los criterios convenientes de lo que constituye "por igual" no pueden ponerse en tela de juicio ni entrar en conflicto entre sí, sino que son algo que los hombres razonables dan por sabido, una forma de la acción de la razón natural que no necesita justificación, ya que es tan evidente de suyo como el principio de identidad o como que el rojo es diferente del verde. Esto dista mucho de ser así; y las vicisitudes de los principios liberales en el siglo pasado, y sobre todo en el presente, parecen deberse en parte a la suposición injustificada, de parte de sus defensores, de que quienes rechazan estos principios lo hacen únicamente por ignorancia, o por pereza intelectual, o por perversidad mental o por ceguera.[7] La creencia en la igualdad –equidad– en la opinión de que a menos

* El espíritu del pueblo. [T.]

[7] Como, por ejemplo, Locke, cuando en *The Second Treatise of Government* (capítulo 2, sección 4) dice que "no hay nada más evidente como el que las criaturas de la misma especie y rango promiscuamente nacidas con todas las mismas ventajas de la Naturaleza, y con el uso de las mismas facultades, deberían ser también iguales unas con otras". Ésta es la igualdad que "el Ratero Juicioso" reconoce, y se le elogia por ello, como "evidente de suyo y fuera de toda disputa". Por supuesto, es esto la doctrina pura del derecho natural, que el propio Locke puso en tela de juicio (en el mismo año [1690]) en el *Essay* (libro 2, capítulo 2, sección 4) en donde nos dice que "*no*

que se aduzca una razón para ello, reconocida como suficiente mediante algún criterio identificable, no debería preferirse un hombre a otro, es un principio profundamente arraigado del pensamiento humano. Ha quedado incorporado a muchísimos sistemas, a los de los utilitaristas y en las teorías del derecho natural, así como en numerosas doctrinas religiosas, pero se le puede aislar de las mismas y se ha incorporado a las mismas menos por la vía de la conexión lógica, que por la de la afinidad psicológica, o porque quienes creyeron en estas doctrinas utilitaristas, o religiosas, o metafísicas, creyeron también, en efecto –quizá por un anhelo de simetría y unidad, raíz de todas estas concepciones–, en la igualdad por sí misma y, por consiguiente, pensaron que toda sociedad que no diese espacio suficiente a este principio era, en esa misma medida, menos valiosa que la sociedad, que si se lo diese. En su forma extrema, el igualitarismo requiere la reducción al mínimo de todas las diferencias entre los hombres, la supresión del máximo de distinciones, el mayor grado posible de asimilación y de uniformidad bajo una sola pauta. Pues todas las diferencias pueden conducir a irregularidades en el tratamiento. Si este ideal, en su conjunto, es rechazado en las doctrinas políticas reales, se debe, al parecer, sobre todo al hecho de que entra en conflicto con otros ideales con los cuales no puede reconciliarse totalmente; ciertamente, la mayoría de las concepciones éticas y polí-

puede haber ninguna regla moral propuesta de la que un hombre no pueda pedir justamente la razón", y contrasta "esa inconmovible regla de la moralidad y fundamento de toda la virtud social, 'no hagas a otro lo que no quieras para ti mismo' ", que "sin caer en absurdo" puede ser puesta en tela de juicio y de la que se puede pedir una "razón de por qué", con preguntas tan auténticamente carentes de sentido como la de "¿por qué? 'es imposible que la misma cosa sea y no sea' ". Las vacilaciones y confusiones de Locke marcan el comienzo de la ruina de la noción de que al menos unos cuantos principios morales o políticos son tan evidentes de suyo como los de la lógica o como lo de que "el rojo es diferente del azul". Un excelente análisis de este tema y de otros afines se encuentra en el artículo de Morton White titulado "Original Sin, Natural Law, and Politics", *Partisan Review,* 23 (1956), pp. 218-236.

ticas son formas de una componenda, más o menos fácil de conservar, entre principios que en su forma extrema no pueden coexistir.

La igualdad es uno de los elementos más antiguos y profundos del pensamiento liberal, y no es ni más ni menos "natural" o "racional" que cualquier otro constituyente del mismo. Como todos los fines humanos, no puede ser defendido o justificado, ya que es él el que justifica otras acciones, medios utilizados para su realización. Muchas prácticas políticas, y muchas concepciones de la vida, en sí mismas no comprometidas especialmente con el ideal de la igualdad, se han metido subrepticiamente de contrabando bajo su palio; a veces, como sugiere Wollheim, con cierta hipocresía o mala fe. Aislar el metal puro del igualitarismo propiamente dicho de estas aleaciones, que la mezcla de otras actitudes e ideales en repetidas ocasiones ha generado, es una tarea para el historiador de las ideas, y queda fuera de los fines de este trabajo.

VI. EL CONCEPTO DE HISTORIA CIENTÍFICA

LA HISTORIA, según Aristóteles, es el relato de lo que han hecho y sufrido individuos humanos. En una acepción aún más amplia, historia es lo que hacen los historiadores. Entonces, ¿es la historia una ciencia natural, como lo son, pongamos por caso, la física, la biología o la psicología? De no serlo, ¿debería procurar ser como ellas? ¿Qué le impide ser una ciencia natural, si es que no puede serlo? ¿Se debe esto a error humano, o a impotencia humana, o a la naturaleza del tema, o todo el problema descansa sobre una confusión entre el concepto de historia y el de ciencia natural? Estas han sido las preguntas que se han formulado, tanto los filósofos como los historiadores de inclinaciones filosóficas, al menos desde comienzos del siglo XIX, cuando los hombres cobraron conciencia de sí mismos en lo tocante a los propósitos y la lógica de sus actividades intelectuales. Pero dos siglos antes, Descartes ya había negado a la historia el derecho a ser considerada como estudio serio. Quienes aceptaban el criterio cartesiano de lo que es el método racional, podían preguntar (como lo hicieron) cuáles podrían ser los elementos claros y simples constitutivos de los juicios históricos, y en los que pudiesen descomponerse por análisis: ¿eran definiciones, la transformación lógica de reglas, las reglas de la inferencia, las conclusiones rigurosamente deducidas? Aun cuando la acumulación de esta confusa amalgama de memorias y de cuentos de viajeros, de fábulas y narraciones de los cronistas, de reflexiones morales y chismorreo quizá fuese un pasatiempo inocente, quedaba por debajo de la dignidad de los hombres graves, que sólo buscaban lo que valía la pena de ser buscado: el descubrimiento de la verdad, de acuerdo con principios y reglas que son lo único que garantiza la validez científica.

Desde que se enunció esta doctrina de lo que era y no era ciencia, quienes se han puesto a pensar en la naturaleza de los estudios históricos han estado agobiados por el estigma de la condena cartesiana. Unos han tratado de demostrar que a la historia se le podía dar respetabilidad asimilándola a una de las ciencias naturales, cuyos aplastantes éxitos y prestigios en los siglos XVII y XVIII hacían concebir la esperanza de obtener abundantes frutos donde quiera que se aplicasen sus métodos; otros declararon que la historia era efectivamente una ciencia, pero en un sentido distinto, con sus propios métodos y cánones, no menos rigurosos, quizá, que los de las ciencias de la naturaleza, pero apoyada en fundamentos diferentes de los de estas últimas; hubo quienes declararon desafiantemente que la historia era ciertamente subjetiva, impresionista, incapaz de convertirse en rigurosa; que era una rama de la literatura, o la encarnación de una visión personal –o de la visión de una clase, de una iglesia, de una nación–, una forma de autoexpresión que era, en verdad, su orgullo y justificación: no aspiraba a la objetividad universal y eterna, y prefería que se le juzgase como interpretación del pasado en términos de las demandas del presente, o como una filosofía de la vida; no como una ciencia. Otros más han tratado de trazar distinciones entre la sociología, verdadera ciencia, y la historia, concebida como un arte o, tal vez, como algo totalmente *sui generis;* ni ciencia ni arte, sino disciplina dotada de sus propias estructuras y de sus propios propósitos, mal entendida por quienes tratan de sacar falsas analogías entre ella y otras actividades intelectuales.

En todo caso, la lógica del pensamiento histórico y la validez de sus credenciales son preguntas que no preocupan a las mentes de los lógicos más destacados de nuestros días. No hay que ir muy lejos para encontrar las razones de esto. No obstante, sigue siendo asombroso que los filósofos presten más atención a la lógica de ciencias naturales como la matemática y la física, que pocos de ellos conocen de primera mano,

y se olviden de la historia y de otros estudios humanos, con los cuales, en el transcurso de su educación normal, suelen estar más familiarizados.

Sea de esto lo que fuere, no es difícil entender por qué ha existido un fuerte deseo de considerar a la historia como ciencia natural. La historia pretende ocuparse de hechos. El método más afortunado para identificar, descubrir y deducir hechos es el de las ciencias naturales. Es ésta la única región de la experiencia humana, al menos en los tiempos modernos, en la que se han hecho indiscutiblemente progresos. Es natural el deseo de aplicar métodos venturosos y consagrados en una esfera a otra, en la que hay mucho menos acuerdo entre especialistas. La tendencia toda del empirismo moderno se ha inclinado por esta opinión. La historia es el relato razonado de lo que han hecho los hombres y de lo que les ha ocurrido. El hombre es, en gran medida (algunos dirán que en su totalidad), un objeto tridimensional en el espacio y el tiempo, sujeto a leyes naturales: sus necesidades corporales se pueden estudiar empíricamente, como las de los demás animales. Las necesidades humanas fundamentales, por ejemplo, de alimento, abrigo o procreación, y sus demás exigencias biológicas o fisiológicas, no parecen haber cambiado mayor cosa a lo largo de milenios, y las leyes del juego recíproco de estas necesidades, entre sí y con el ambiente humano, pueden ser todas estudiadas, en principio, por los métodos de las ciencias biológicas y, quizá, psicológicas. Esto es válido especialmente respecto de los resultados de las actividades colectivas de los hombres, no intencionales de parte del agente, las cuales, como ha recalcado la Escuela Histórica desde los días de Bossuet y Vico, desempeñan un papel importante al influir en su vida, y pueden sin duda explicarse en términos puramente mecanicistas, como campos de fuerza o correlaciones causales o funcionales de la acción humana con otros procesos naturales. Con sólo que pudiésemos descubrir una serie de leyes naturales que conectasen en un extremo a los estados y procesos biológicos y fisiológi-

cos de los seres humanos con pautas igualmente observables de su conducta, en el extremo opuesto –con sus actividades sociales en la acepción más amplia–, de modo que estableciésemos un sistema coherente de regularidades deducibles de un número comparativamente pequeño de leyes generales (como Newton, según se dice, lo hizo triunfalmente en la física), tendríamos en nuestras manos una ciencia de la conducta humana. Entonces, quizá podríamos permitirnos hacer caso omiso, o al menos tratar secundariamente, de tales fenómenos intermedios como son los sentimientos, las voliciones, los pensamientos, de que parece estar compuesta en tan gran medida la vida del hombre, pero que no se prestan a medición exacta tan fácilmente. Si se pudiese considerar a estos datos como productos derivados de otros procesos, científicamente mensurables y observables, entonces podríamos predecir la conducta públicamente observable de los hombres (¿qué más puede pedir una ciencia?) sin tomar demasiado en cuenta los más vagos y escurridizos datos de la introspección. Esto constituiría a las ciencias naturales de la psicología y la sociología, que predijeron los materialistas de la Ilustración francesa, especialmente Condillac y Condorcet, y sus seguidores del siglo XIX –Comte, Buckle, Spencer, Taine– y muchos conductistas, positivistas y "fisicalistas" modernos, desde entonces.

¿Qué clase de ciencia sería la de la historia? La división tradicional de las ciencias las separa en inductivas y deductivas. A menos que se alegase un conocimiento de proposiciones o reglas *a priori,* no derivadas de la observación, sino del conocimiento, basadas en la intuición o en la revelación, de las leyes que gobiernan la conducta de los hombres y de sus metas, o de los propósitos específicos de su creador –desde la Edad Media, algunos historiadores han declarado poseer tal conocimiento–, esta ciencia no podría ser totalmente deductiva. Entonces, ¿es inductiva? Es difícil o imposible realizar experimentos en gran escala con seres humanos, por lo que el conocimiento tiene que

fundamentarse, en gran medida, en la observación. Sin embargo, esta incapacidad no ha impedido a la astronomía o a la geología convertirse en ciencias florecientes, y los mecanicistas del siglo XVIII confiaron en que llegaría un tiempo en que la aplicación de los métodos de las ciencias matemáticas a los asuntos humanos haría saltar por los aires mitos tales como los de las verdades reveladas, la luz interior, una deidad personal, un alma inmaterial, el libre albedrío, y así sucesivamente; y así se resolverían todos los problemas sociales mediante una sociología científica tan clara, exacta y capaz de predecir el futuro como, para decirlo con palabras de Condorcet, las ciencias que estudian las sociedades de las abejas o de los castores. En el siglo XIX comenzó a pensarse que estas aspiraciones eran demasiado ambiciosas y extravagantes. Se vio con claridad que los métodos y conceptos de los mecanicistas no eran adecuados para tratar el crecimiento y el cambio; la adopción de categorías vitalistas o evolucionistas más complejas sirvió para delimitar los procedimientos de las ciencias biológicas frente a los de las ciencias puramente físicas; los primeros de éstos parecieron ser más aptos para tratar la conducta y el desarrollo de los seres humanos. En el siglo XX la psicología había comenzado a desempeñar el papel de la biología en el siglo anterior, y sus métodos y descubrimientos, en lo que respecta tanto a los individuos como a los grupos, han transformado, a su vez, nuestra manera de enfocar la historia.

¿Por qué la historia tuvo que esperar tanto tiempo para convertirse en ciencia? Buckle, que creyó en la ciencia de la historia con más apasionamiento quizá que cualquiera de los hombres que han existido, explicó esto muy sencillamente atribuyéndolo al hecho de que los historiadores tenían "capacidad mental inferior" a la de los matemáticos, los físicos y los químicos. Declaró que avanzaban más rápidamente aquellas ciencias que, en primer lugar, llamaban la atención de los hombres más sagaces, y los éxitos alcanzados por éstos atrajeron naturalmente, a su vez, a otras grandes

cabezas que se pusieron a su servicio. En otras palabras, si personas tan dotadas como Galileo, Newton, Laplace o Faraday se hubiesen dedicado a tratar con la masa desordenada de verdad y de falsedad que llevaba el nombre de historia no habrían tardado en poner orden en ella y en forjar con la misma una ciencia natural firmemente cimentada, clara y fértil.[1] Era ésta una promesa que hacían únicamente quienes, muy

[1] "En lo que respecta a la naturaleza, acontecimientos por demás irregulares y caprichosos en apariencia han sido explicados, y se ha demostrado que se rigen por algunas reglas universales y fijas. Esto se ha realizado porque hombres capaces y, sobre todo, hombres de mente paciente e infatigable, han estudiado los acontecimientos naturales con vistas a descubrir su regularidad: y si los sucesos humanos se sujetasen a un tratamiento semejante, tendríamos perfecto derecho a esperar resultados equivalentes.... Todo el que está familiarizado con lo que se ha realizado en los dos últimos siglos tiene que percatarse de que cada generación demuestra que unos acontecimientos son regulares y predecibles, mismos que la generación anterior había reputado de irregulares e impredecibles: de modo que la tendencia acentuada de la civilización en avance es la de fortalecer nuestra creencia en la universalidad del orden, del método y de la ley. Supuesto que éste es el caso, se sigue que si algunos hechos, o clases de hechos, aún no se han reducido al orden, nosotros, lejos de declararlos irreductibles deberíamos guiarnos antes bien por nuestra experiencia del pasado y admitir la posibilidad de que lo que ahora llamamos inexplicable sea en algún tiempo futuro explicado. Esta expectativa de descubrimiento de la regularidad en medio de la confusión es algo tan conocido por los hombres de ciencia que, entre los más eminentes de éstos, se ha convertido en artículo de fe: y si la misma expectativa no se encuentra por lo general entre los historiadores, debe atribuirse en parte a que tienen capacidad inferior a la de los investigadores de la naturaleza, y en parte a la mayor complejidad de aquellos fenómenos sociales que constituyen su materia de estudio.

"...Los historiadores más célebres son manifiestamente inferiores a quienes con más éxito han cultivado las ciencias físicas: pues ninguno de los que se han dedicado a la historia puede compararse en punto a intelecto con Kepler, Newton o muchos otros....

"[No obstante] no abrigo mayores dudas de que, antes de que transcurra otro siglo, la cadena de pruebas se habrá completado y tan raro será el historiador que niegue la imperturbable regularidad del mundo moral, como es ahora el filósofo que niega la regularidad del mundo material." Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England* (Londres, 1857), vol. I, pp. 6-7 y 31.

comprensiblemente, estaban hipnotizados por los magníficos progresos de las ciencias naturales de su tiempo. Pensadores inteligentes y escépticos, como Taine y Renán, en Francia, por no hablar de los positivistas realmente apasionados como Comte y aun, en algunos de sus escritos, como Engels y Plejánov, creyeron profundamente en esta perspectiva. Casi no se han cumplido sus esperanzas. Quizá sea útil preguntarse por qué ha sido así.

Antes de intentar dar respuesta a esta pregunta, cabe señalar otras dos fuentes de la creencia en que la historia, al menos en principio, puede transformarse en ciencia natural. La mejor expresión de la primera, quizá nos la den las metáforas que, al menos desde el siglo XIX, han propendido a emplear todos los hombres instruidos. Cuando distinguimos las políticas racionales de las utópicas, solemos decir de estas últimas que no toman en cuenta la "lógica inexorable de los hechos (históricos)", o que éstos los vencen, o que pretenden oponerse "a las ruedas de la historia" que es en vano tratar de detener. Hablamos de la futilidad de desafiar a las "fuerzas de la historia", o de cuán absurdos son los esfuerzos por "dar marcha atrás al reloj" o por "restaurar el pasado". Hablamos de la juventud, de la madurez, de la decadencia de pueblos o de culturas, del flujo y reflujo de los movimientos sociales, y de la elevación y caída de las naciones. Tal lenguaje sirve para trasmitir la idea de un orden temporal inexorablemente fijo, "el delirio del tiempo" en que flotamos, y que debemos aceptar, querámoslo o no; una escalera móvil que no hemos creado, pero que nos lleva, porque obedece, valga la expresión, a alguna Ley natural que rige el orden y la forma de los acontecimientos; en este caso, de acontecimientos que consisten en vidas, actividades y experiencias humanas, o que por lo menos las afectan. No obstante lo metafórico y engañosos que sean tales usos, nos indican algunas de las categorías y conceptos en términos de los cuales concebimos "la corriente de la historia", a saber, como algo que posee una determinada configura-

ción objetiva que sería peligroso no reconocer. De esto a sacar en conclusión que todo lo que tiene configuración exhibe regularidades, que pueden expresarse en leyes, no hay más que un paso; y la interconexión sistemática de leyes es el contenido de una ciencia natural.

La segunda fuente de esta creencia es aún más profunda. Las pautas de crecimiento, o de la marcha de los acontecimientos, pueden representarse plausiblemente como una sucesión de causas y efectos, que pueden ser sistematizadas por la ciencia natural. Pero a veces hablamos como si algo más fundamental que las conexiones empíricas (a las que los filósofos idealistas llaman "mecánicas" o "externas" o "meras conjunciones brutas") diese su unidad a los aspectos, o a las fases sucesivas, de la existencia del género humano sobre la Tierra. Por ejemplo, cuando decimos que es absurdo culpar a Richelieu de no haber actuado como Bismarck, ya que es obvio que Richelieu no podía haber actuado como un hombre que vivía en Alemania en el siglo XIX; y que, a la inversa, Bismarck no podía haber hecho lo que realizó Richelieu, porque el siglo XVII tenía su propio carácter, muy distinto de las hazañas, acontecimientos y características del siglo XVIII, a las que determinó únicamente, y las cuales determinaron únicamente, a su vez, a las del siglo XIX; lo que estamos afirmando, así pues, es que este orden es un orden objetivo; que quienes no comprenden que lo que es posible en una época y situación puede ser totalmente inconcebible en otra, no alcanzan a comprender algo universal y fundamental acerca de la única manera en que la vida social, o la mente humana, o el crecimiento económico, o alguna otra sucesión, no sólo se desenvuelve, sino que puede o debe desarrollarse. De manera semejante, cuando decimos que la proposición de que *Hamlet* fue escrita en la corte de Gengis Kan, en la Mongolia Exterior, no sólo es falsa, sino absurda; que si alguien familiarizado con los hechos del caso supone seriamente que pudo haber sido escrita en aquel tiempo y en aquel lugar, enton-

ces, no sólo es excepcionalmente ignorante, o está equivocado, sino que debe de haber perdido la razón; ¿qué nos autoriza a sentirnos tan seguros de que *Hamlet* no sólo no fue escrito allí y entonces, sino que no podría haberlo hecho, hasta el punto de que podemos descartar sin discusión la hipótesis? ¿Qué clase de "no podría" es este "no podría"? ¿Descartamos proposiciones que aseveran posibilidades de esta clase por considerarlas falsas con fundamento en razones científica, es decir, empírico-inductivas? Me parece a mí que las llamamos grotescas (y no sólo implausibles o falsas) porque entran en conflicto, no simplemente con este o aquél hecho o generalización que aceptamos, sino con presuposiciones a las que abarca toda nuestra manera de pensar acerca del mundo; con las categorías básicas que gobiernan a tales conceptos medulares de nuestro pensamiento como son el hombre, la sociedad, la historia, el desarrollo, el crecimiento, la barbarie, la madurez, la civilización y otros por el estilo. Estas presuposiciones pueden resultar falsas o engañosas (como los positivistas o los ateos han considerado que lo son la teleología y el deísmo), pero no se las refuta por experimento o mediante observación empírica. Son destruidas o transformadas por aquellos cambios en la concepción total de un hombre, o un medio o una cultura que constituyen la más dura prueba (y la más importante) de lo que la historia de las ideas (y, en resumidas cuentas, la historia misma) es capaz de explicar. Lo que en esto se halla implícito es una *Weltanschauung* profundamente arraigada, ampliamente difundida, pertinaz; la suposición indiscutible (y no necesariamente válida) de un orden objetivo particular de los acontecimientos o los hechos. A veces es un orden vertical –la sucesión en el tiempo– que nos lleva a percatarnos de que los acontecimientos o instituciones del siglo XIV, pongamos por caso, porque fueron lo que fueron, necesariamente (independientemente de como analicemos esta necesidad) y no como simple cuestión de hecho –contingentemente–, ocurrieron antes que los del siglo XVI, y que éstos fue-

ron "moldeados", es decir, en cierto sentido determinados (algunos dirían, causados) por ellos; de modo que quien trate de fechar las obras de Shakespeare antes que las de Dante, o de saltarse por completo al siglo XV, y empalmar el final del XIV con los comienzos del XVI, sin interrupción, puede hacerse culpable de un defecto diferente en clase, no en grado, al de la ignorancia o de la falta de método científico (y menos fácil de remediar que éstos, también). En otras ocasiones, concebimos el orden como "horizontal"; es decir, es subyacente a la intelección de las interconexiones entre diferentes aspectos de la misma etapa cultural; de las clases de suposiciones y categorías que los filósofos de la cultura alemanes, antimecanicistas, como Herder y sus discípulos (y antes que ellos, Vico) pusieron de relieve. Es esta clase de conciencia (el sentido histórico) la que, según se dice, nos permite entender que determinado tipo de estructura legal está "íntimamente conectada", o es parte del mismo complejo, con una actividad económica, un punto de vista moral, un estilo de escribir, o de bailar, o de practicar un culto; mediante este don (sea cual fuere su naturaleza) reconocemos que diversas manifestaciones del espíritu humano "pertenecen" a esta o aquella cultura o nación o periodo histórico, aun cuando estas manifestaciones puedan ser tan distintas unas de otras como la manera en que los hombres forman letras sobre el papel difiere de su sistema de tenencia de la tierra.

Sin esta facultad no le encontraríamos sentido a las nociones socio-históricas de "lo típico", o "lo normal", o "lo discordante" o "lo anacrónico", y por consiguiente seríamos incapaces de concebir la historia de una institución como una configuración inteligible, o atribuir una obra de arte a su tiempo, civilización y medio, o, por cierto, entender o explicar cómo una fase de una civilización "genera" o "determina" a otra. Este sentido de lo que se mantiene idéntico o unitario en las diferencias y en el cambio (de lo que han tratado de sacar demasiado partido los filósofos idealistas) es

también un factor dominante en el proporcionarnos nuestro sentido de las tendencias inalterables, del flujo "unidireccional" de la historia. De esto es fácil pasar a la creencia mucho más discutible de que todo lo que es inalterable lo es tan sólo porque obedece a leyes, y que todo lo que obedece a leyes puede sistematizarse siempre hasta constituirse en ciencia.

Son éstos algunos de los muchos factores que han llevado a los hombres a suspirar por una ciencia natural de la historia. Todo parecía estar dispuesto ya, especialmente en el siglo XIX, para la formulación de esta disciplina nueva, poderosa y luminosa, que barrería a la caótica acumulación de hechos, conjeturas y reglas crasamente pragmáticas que había sido tratada con tanto desdén por Descartes y sus sucesores de mentalidad científica. La escena estaba montada, pero virtualmente nada se materializó. No se formularon leyes generales –ni aun máximas medianamente confiables– de las cuales pudiesen deducir los historiadores (junto con el conocimiento de las condiciones iniciales) o bien lo que ocurriría después, o lo que había ocurrido en el pasado. La gran máquina que habría de rescatarlos de las tediosas labores de ir añadiendo un hecho a otro y de tratar de forjar un relato coherente explicativo de su material escogido a mano, pareció no ser más que un plan en la cabeza de algún inventor chiflado. El inmenso instrumento ahorrador de trabajo, que cuando recibiese la información la ordenaría por sí solo, sacaría las conclusiones correctas y proporcionaría las explicaciones atinadas, el cual suprimiría la necesidad de las herramientas inseguras, anticuadas y manuales con que los historiadores habían recorrido a tropezones su camino por el pasado contumaz, siguió siendo una engañifa, criatura de una imaginación extravagante, como los diseños de máquinas de movimiento perpetuo. Ni los psicólogos, ni los sociólogos, ni el ambicioso Comte, ni el más modesto Wundt, habían sido capaces de crear el nuevo instrumento: las ciencias "nomotéticas" –el sistema de leyes y reglas conforme a las cuales podría ordenarse el ma-

terial fáctico de modo tal que proporcionase conocimiento nuevo– habían nacido muertas.

Se considera con razón que uno de los criterios de ciencia natural es el de su capacidad de predicción; o, en el caso de un estudio histórico, de retrodicción, de llenar las lagunas del pasado respecto de las cuales carecemos de testimonio directo, mediante extrapolaciones ejecutadas conforme a las reglas o leyes del caso. Es un método conjetural como éste el que se emplea en arqueología o en paleontología, cuando existen vastas lagunas de conocimiento y no existe una vía que conduzca mejor –que sea más digna de confianza– para llegar a la verdad de hecho cuando se carece de testimonios fácticos concretos. La arqueología se esfuerza por vincular su conocimiento de un periodo remoto con el conocimiento que posee de otro, tratando de reconstruir lo que debe, o al menos puede, haber ocurrido para dar cuenta y razón de la transición desde una etapa hasta la otra, a través de numerosas fases intermedias incógnitas. Pero a esta manera de llenar lagunas suele no considerársela como método demasiado confiable para el descubrimiento del pasado, al que nadie desearía recurrir si pudiese encontrar esa clase de testimonio más concreto (independientemente de cómo se estime la calidad y magnitud de este concreto) en el que basamos nuestro conocimiento del periodo histórico de la vida humana (en contraposición al prehistórico) y mucho menos aun como sustituto "científico" de la misma.

¿Cual podría ser la estructura de tal ciencia, en el caso de que la pudiésemos formular? Presumiblemente, estaría constituida por correlaciones causales o funcionales –un sistema de proposiciones generales relacionadas entre sí, del tipo de "siempre que o dondequiera que ϕ entonces o allí ψ"– por variables en las que encajarían fechas y lugares precisos; y tendría dos formas: la "pura" y la "aplicada". Las ciencias "puras" de la estática o de la dinámica sociales, cuya existencia proclamó, con excesivo optimismo tal vez, Herbert Spencer, estarían relacionadas entonces con la ciencia

"aplicada" de la historia, de manera algo semejante a como la física se relaciona con la mecánica, o al menos como la anatomía se utiliza para el diagnóstico de casos específicos. De haber existido, tal ciencia habría revolucionado a la vieja historia, tejida a mano, al mecanizarla, tal y como la astronomía suprimió el empirismo craso acumulado por los observadores babilónicos del cielo, o como la física newtoniana transformó las cosmologías más antiguas. No existe tal ciencia. Antes de pasar a preguntarnos la razón de esto, quizá sea útil reflexionar sobre algunas de las maneras en que la historia, como se ha escrito hasta nuestros días, difiere de una ciencia natural concebida de esta manera.

Permítaseme comenzar señalando una diferencia relevante entre la historia y las ciencias naturales. Mientras que en una ciencia natural desarrollada consideramos más racional depositar nuestra confianza en proposiciones generales o en leyes que en fenómenos específicos (ciertamente, esto es parte de la definición de racionalidad), esta regla no parece valer tanto en la historia. Permítaseme poner el ejemplo más sencillo posible. Una de las generalizaciones de sentido común que consideramos más firmemente establecida es la de que los habitantes de este planeta pueden ver al Sol elevarse por la mañana. Supóngase que a un hombre se le ocurriese decir que en cierta mañana, a pesar de sus repetidos esfuerzos, no había visto salir al sol; y como un caso particular negativo es, conforme a las reglas de nuestra lógica común, suficiente para anular una proposición general, había considerado que su observación cuidadosamente llevada a cabo era fatal no sólo para la generalización hasta entonces aceptada de la sucesión del día y la noche, sino para todo el sistema de la mecánica celeste, y de la física también, que dice revelar las causas de este fenómeno. Esta asombrosa afirmación no sería considerada normalmente como conclusión que debería aceptarse sin vacilaciones. Nuestra primera reacción sería tratar de construir una hipótesis *ad hoc* para salvar a nuestro sistema de la física, el cual se apoya

en la acumulación más sistemática de observaciones controladas y razonamiento deductivo realizada por el hombre. Le sugeriríamos al observador que quizá no había dirigido su mirada sobre la porción del cielo que debía mirar; que se habían interpuesto nubes; que se encontraba dormido; que estaba distraído; que tenía los ojos cerrados; que había sufrido una alucinación; que estaba empleando las palabras en sentidos insólitos; que estaba haciendo bromas, mintiendo o enajenado; podríamos proponer otras explicaciones, cualquiera de las cuales sería compatible con su aseveración y sin embargo dejaría intacta a la ciencia física.

No sería racional saltar a la conclusión inmediata de que si el hombre, en nuestro ponderado juicio, había dicho la verdad, la totalidad de la física que tanto trabajo nos ha costado construir tendría que ser rechazada, o modificada siquiera. Indudablemente, si el fenómeno se repitiese y otros hombres dejasen de ver salir al sol en circunstancias normales, algunas hipótesis físicas, y aun leyes, por cierto, tendrían que modificarse radicalmente, o aun que rechazarse; quizás los fundamentos de nuestras ciencias físicas tendrían que ponerse de nuevo.

Pero nos lanzaríamos a hacer esto sólo en última instancia. En cambio, si un historiador intentase dudar –o desmentir– alguna observación en particular, de la que por lo demás no se hubiese sospechado, como la de que a Napoleón, pongamos por caso, se le había visto tocado con un tricornio, en un momento determinado, en la batalla de Austerlitz; y si el historiador lo había hecho sólo por haber depositado su fe, por cualesquiera razones, en una teoría o ley conforme a la cual los generales o jefes de Estado franceses nunca se cubrían con sombreros de tres picos durante las batallas, podríamos asegurar sin temor que su método no habría de contar con el reconocimiento universal o inmediato de los miembros de su profesión. Todo procedimiento cuyo objeto fuese desacreditar el testimonio de testigos o de documentos normalmente confia-

bles, como sería el de calificarlos, pongamos por caso, de mentiras o de falsificaciones, o de defectuosos en lo relativo precisamente al informe acerca del sombrero de Napoleón, habría de hacerse él mismo sospechoso y ser considerado como intento de deformación de los hechos para hacerlos encajar en la teoría. He escogido un ejemplo burdo y trivial; no sería difícil pensar en ejemplos más refinados y complejos, en los que un historiador se expondría a la acusación de tratar de forzar los hechos para bien de una determinada teoría. A tales historiadores se les acusa de ser prisioneros de sus teorías; se les acusa de fanatismo, o de estar chiflados, o de ser doctrinarios, o de representarse o interpretar equivocadamente la realidad para hacerla coincidir con sus obsesiones, y demás cosas por el estilo. La adicción a una teoría –el ser doctrinario– es un insulto cuando se predica de un historiador; ya no es un insulto cuando se dice de un hombre dedicado a las ciencias naturales. No decimos nada peyorativo acerca de un científico de la naturaleza cuando afirmamos que se halla atrapado por una teoría. Nos quejamos si creemos que su teoría es falsa, o que no quiere tomar en cuenta hechos que vienen al caso, pero no nos lamentamos del hecho de que esté tratando de encajar a los hechos en el marco de una teoría; es decir, de formular doctrinas –más verdaderas que falsas–, pero, sobre todo, doctrinas; pues la ciencia de la naturaleza no es sino el entrelazamiento sistemático de teorías y doctrinas, forjadas inductivamente, o mediante métodos hipotético-deductivos, o por cualesquiera otros métodos a los que consideren óptimos (lógicamente prestigiados, racionales, comprobables públicamente, fructíferos) las más destacadas personalidades de su campo. Parece evidente que en historia propendemos, las más de las veces, a dar mayor crédito a la existencia de hechos particulares que a la de hipótesis generales, por mejor fundadas que estén, y de las cuales los hechos podrían deducirse teóricamente, mientras que en una ciencia natural lo contrario parece ser con mayor frecuencia el caso: en ella (cuando hay conflicto) a

menudo es más racional confiar en una teoría general bien fundada -en la de la gravitación, pongamos por caso-, que en hechos particulares. Esta diferencia, por sí sola, cualesquiera que puedan ser sus raíces, tiene que arrojar dudas, a primera vista, sobre todo intento de trazar una analogía demasiado estrecha entre los métodos de la historia y los de las ciencias naturales.

Podría objetarse ahora que la única justificación lógica para creer en hechos particulares tiene que envolver a proposiciones generales y que, por consiguiente, a fin de cuentas tiene que descansar en alguna forma de inducción. Pues, ¿tenemos alguna otra manera de justificar nuestras creencias acerca de hechos? La primera de las anteriores aseveraciones es verdadera, pero la segunda no, y su conjunción conduce a confusión. No se necesitan profundas reflexiones para percatarse de que todo nuestro pensamiento está traspasado de proposiciones generales. Todo pensamiento encierra clasificación; toda clasificación requiere de términos generales. Mi noción misma de Napoleón, o de sombreros, o de batallas envuelve a algunas creencias generales acerca de las entidades denotadas por estas palabras. Además, las razones que me llevan a confiar en el relato de un testigo ocular, o en un documento, encierran juicios acerca de la confiabilidad de las diferentes clases de testimonio, o del rango dentro del cual la conducta de los individuos es o no es confiable, y demás cosas por el estilo; juicios que sin duda son generales. Pero, en primer lugar, hay muchísima distancia entre las dispersas generalizaciones implícitas en el uso común y corriente de las palabras (o ideas) y la estructura sistemática de aun la más rudimentaria de las ciencias;[2] y, en segundo lu-

[2] Esto puede expresarse de otra manera diciendo que las generalizaciones de la historia, como las del pensamiento común y corriente, a veces están inconexas; de manera que un cambio en el grado de creencia en cualquiera de ellas no afecta *automáticamente*, como en una ciencia natural, al *status* de todas las demás. Es ésta una diferencia crucial.

gar, estoy seguro, por ejemplo, de que no soy en este momento el Emperador de Marte que sueña un sueño en el que soy un profesor universitario en la Tierra; pero me resultaría sobremanera difícil justificar mi certeza mediante métodos inductivos que no cayesen en circularidad. La mayoría de las certezas en que se funda nuestra vida difícilmente pasarían esta prueba. La gran mayoría de los tipos de razonamiento en que se fundamentan nuestras creencias, o mediante los cuales trataríamos de justificarlas si se nos desafiara a hacerlo, no pueden reducirse a esquemas formales deductivos o inductivos, o a combinaciones de los mismos. Si se me pregunta qué bases racionales tengo para suponer que no me encuentro en Marte, o que el emperador Napoleón haya existido y no fue solamente un mito solar, y si, para responder a esto, trato de hacer explícitas las proposiciones generales que esta conclusión envuelve, junto con los testimonios específicos de las mismas, y la prueba de la confiabilidad de estos testimonios, y la prueba de esa prueba, a su vez, y así sucesivamente, no habré de llegar demasiado lejos. La telaraña es demasiado compleja; los elementos demasiados y no fácilmente aislables, por no decir otra cosa, ni comprobables uno por uno; cualquiera puede convencerse de esto poniéndose a analizarlas y expresarlas explícitamente. La verdadera razón para aceptar las proposiciones de que vivo en la Tierra, y de que existió un emperador llamado Napoleón, es la de que afirmar sus contradictorias es destruir demasiado de lo que damos por sabido acerca del pasado y del presente. Cualquier generalización dada puede ser capaz de someterse a prueba, o de pulirse mediante comprobaciones inductivas o de otro carácter científico; pero aceptamos la textura total, compuesta como lo está por hilos literalmente innumerables –sin exceptuar a las creencias tanto generales como particulares–, sin la posibilidad, aun en principio, de probarla en su totalidad. Pues la textura total es aquello con lo que empezamos y terminamos. No existe un punto arquimediano de apoyo fuera de la misma desde

el cual podamos examinarla en su totalidad y predicar algo acerca de la misma. Podemos sujetar a prueba una parte en términos de otra, pero no a la totalidad de golpe, valga la expresión. Cuando se abandonó la proposición de que la Tierra era plana, se produjo un trastorno terrible en las suposiciones del sentido común; pero, en principio, no podía destruirlas a todas. Pues, en tal caso, no hubiese subsistido nada que pudiésemos llamar pensamiento o crítica. Es el sentido de la textura general de la experiencia –la conciencia más rudimentaria de tales entramados– lo que constituye el fundamento del conocimiento, y no está abierto al razonamiento inductivo o deductivo: pues estos dos métodos descansan en él. Cualquier proposición o conjunto de proposiciones pueden ponerse en tela de juicio y debilitarse en términos de las que permanecen firmes; y luego, estas últimas, a su vez, pero no todas simultáneamente. No puedo derribar por tierra todas mis creencias. Aun si el suelo debajo de uno de mis pies se está desmoronando, el otro tiene que permanecer firmemente apoyado, al menos por el momento; de otra manera, no será posible el pensamiento ni la comunicación. Es esta red constituida por nuestras suposiciones más generales, llamada conocimiento de sentido común, lo que los historiadores, en mayor grado que los hombres dedicados a las ciencias naturales, tienen que dar por sentada o establecida, al menos inicialmente: y la deben dar por sabida en grado mucho mayor, ya que su materia de estudio puede separarse de ella en grado mucho menor que el de una ciencia natural.

Veamos esto desde otro ángulo. Las ciencias naturales están constituidas en gran medida por leyes lógicas vinculadas acerca del comportamiento de los objetos del mundo. En algunos casos, estas generalizaciones pueden representarse en forma de un modelo ideal; de una entidad imaginaria cuyas características son por definición lo que deben ser si la entidad en cuestión obedece a las leyes generales en cuestión, y se la puede describir completamente tan sólo en tér-

minos de la obediencia a dichas reglas; es decir, que no consiste más que en lo que "casifica" a dichas leyes.

Tales modelos (o esquemas deductivos) manifiestan con suma vivacidad y claridad las leyes que tratamos de aplicar a la realidad; entonces, los objetos del mundo natural pueden describirse en términos del grado de desviación que manifiestan respecto del modelo ideal. El grado en que estas diferencias pueden describirse sistemáticamente, la simplicidad de los modelos, y la amplitud de su validez determinan el éxito o el fracaso que alcanzará una ciencia en la ejecución de sus tareas. El electrón, el cromosoma, el estado de competencia perfecta, el complejo de Edipo, la democracia ideal, son tales modelos; resultan útiles en la medida en que la conducta real de las entidades reales del mundo puede representarse, con mayor o menor precisión, en términos de su desviación respecto del comportamiento sin fricciones del modelo perfecto. Con esta finalidad se construyen los modelos; su utilidad corresponde al grado en que la cumplen.

Un modelo tal, o sistema deductivo, no se halla muy de manifiesto en los escritos históricos normales; aun cuando no sea que porque las proposiciones generales con las que tiene que construirse, y las cuales, en caso de que existiesen, tendrían que formularse con precisión, resultan virtualmente imposibles de especificar. Los conceptos generales que los historiadores forzosamente emplean –nociones como las de Estado, desarrollo, revolución, tendencia de opinión, decadencia económica o poder político– forman parte de proposiciones generales de amplitud o confiabilidad (o especificabilidad) muchísimo menores que las que aparecen hasta en la ciencia natural menos desarrollada, digna de tal nombre. Tales generalizaciones históricas con demasiada frecuencia resultan ser tautológicas, o vagas o imprecisas: "todo poder propende a corromper", "a toda revolución le sigue una reacción", "los cambios de la estructura económica dan lugar a nuevas formas de música y pintura" habrán de producir,

en conjunción con algunas condiciones iniciales especificadas, por ejemplo, las de "Cromwell tuvo muchísimo poder", o "en Rusia se produjo en 1917 una revolución" o "los Estados Unidos pasaron por un periodo de industrialización radical", muy pocas o ningunas deducciones históricas o sociológicas. Lo que hace falta aquí es un tejido de generalizaciones conectadas entre sí, que un cerebro electrónico pudiese aplicar a una situación que mecánicamente se pudiese especificar como del caso. Lo que pasa en el pensamiento histórico se parece mucho más a la operación del sentido común, en que entretejemos varios conceptos y proposiciones generales, a primera vista independientes lógicamente, y hacemos que vengan al caso de una situación dada de la mejor manera posible. La capacidad de hacer tal cosa con éxito –la "capacidad de entretejer", de "traer a cuento" varios conceptos– es una destreza, una habilidad empírica (a veces llamada juicio) que los fabricantes no pueden proporcionar a sus cerebros electrónicos.

En este punto, quizá se nos objete que la misteriosa capacidad de sopesar o estimar una situación concreta, las artes del diagnóstico y del pronóstico (la llamada facultad de juicio) no es privativa de la historia y de los demás estudios humanísticos, o del pensar y el tomar decisiones en la vida diaria; pues en las ciencias naturales, también, la capacidad de percatarse de lo que tiene que ver una teoría o un concepto, y no otros, con la solución de un determinado problema y el "traer a cuento" (a veces con resultados espectaculares) de un determinado conjunto de datos, nociones derivadas de campos muy remotos, no es sino la destreza peculiar de un investigador dotado, que a veces equivale a la penetración del genio, a lo que las técnicas o las máquinas no pueden suplir, en principio. Por supuesto, esto es verdad; sin embargo, existe una notable diferencia entre los cánones de la explicación y la justificación lógica utilizados por las ciencias y por las humanidades que nos servirá para indicar la diferencia entre las mismas. En una obra bien desarro-

llada de ciencia natural –en un manual de física o de biología, por ejemplo (no me estoy refiriendo a los discursos especulativos o impresionistas que se encuentran en los tratados científicos)– los vínculos entre las proposiciones son, o deberían ser, lógicamente obvios; las proposiciones se siguen unas de otras; es decir, se ve que las conclusiones se siguen lógicamente de las premisas, ya sea con certeza demostrativa, ya sea con diversos grados de probabilidad; la cual, en las ciencias que utilizan métodos estadísticos, debería poderse estimar con un buen grado de precisión. Aun si se omitiesen símbolos de inferencia como son "por lo tanto", "porque" o "de ahí que", una muestra de razonamiento matemático, físico o de cualquier ciencia natural desarrollada (si se le expresase con claridad) debería ser capaz de demostrar su estructura lógica interna por el puro significado y el orden de sus proposiciones componentes. En cuanto a las proposiciones que se enuncian sin argumento, son, o deberían ser, tales que, en caso de que se dudase de las mismas, su verdad o probabilidad pudiese demostrarse mediante pasos lógicos reconocidos desde verdades establecidas en forma experimental, y aceptadas por virtualmente todos los especialistas del campo. Dista mucho de ocurrir otro tanto en las mejores, más convincentes y más rigurosamente argumentadas obras de historia. Ningún estudioso de la materia habrá dejado de notar, creo yo, la abundancia, en las obras de historia de frases como las de "nada tiene de maravilloso que", "por consiguiente, nada tuvo de sorprendente que", "se produjeron rápidamente las inevitables consecuencias", "los acontecimientos siguieron su curso inexorable", "dadas las circunstancias", "de ahí no había más que un paso para", y con la mayor frecuencia, los indispensables, y profundamente traicioneros, "así", "con lo cual", "finalmente" y otros por el estilo. Si estos puentes de un conjunto de hechos o aseveraciones a otros se retiraran repentinamente de nuestros manuales de historia, no sería exagerado decir, en mi opinión, que la transición de un conjunto de asevera-

ciones a otro sería mucho menos suave: la franca yuxtaposición de acontecimientos o de hechos no demostraría a veces encerrar gran fuerza lógica en sí misma, y los casos mejor argüidos de algunos de nuestros mejores historiadores (y abogados) comenzarían a parecer –a mentes condicionadas por los criterios lógicos de las ciencias naturales– menos irresistibles.

No pretendo dar a entender que las humanidades, y en particular la historia, se dediquen a embaucar a sus lectores, simulando el cascarón exterior, la estructura lógica del método científico sin su sustancia; sino únicamente que la fuerza de tales eslabones convenientes, y quizá indispensables, como son los "porque" y "por lo tanto", no es idéntica en las dos esferas; cada uno de ellos cumple sus funciones legítimas –y paralelas– y sólo nos meten en dificultades si se considera que cumplen tareas lógicamente idénticas en ambas esferas. Espero que este argumento se aclare si lo desarrollo un poco más.

Supongamos que un historiador que está tratando de descubrir y explicar el curso de un gran fenómeno histórico, como una guerra o una revolución, se ve en la necesidad de exponer las leyes y proposiciones generales que son las únicas (al menos, en teoría) que podrían justificar su uso constante de eslabones lógicos tales como "de ahí que", "por lo tanto", "el resultado inevitable fue que", "desde aquí ya no se podía retroceder", y demás símbolos de su instrumental; ¿cuál podría ser su respuesta? Podría mencionar vacilantemente algunas máximas generales acerca de la influencia del ambiente, o un estado de cosas particular –una mala cosecha, o una espiral inflacionaria, o una herida en el orgullo nacional–, según afectan a los hombres en general, o a un grupo específico de seres humanos en particular; o podría hablar de la influencia de los intereses de esta o aquella clase o nación, o de los efectos de las convicciones religiosas o de las tradiciones políticas. Pero si se le apremiara luego a que presentara las pruebas de estas generalizaciones, y cogiendo lo que pudiese, se le dijese luego que nin-

guna ciencia natural que se respetase a sí misma toleraría un montón de aseveraciones tan vago, revuelto, y sobre todo, exiguo, de testimonios probatorios, ni tales métodos impresionistas, al pasarles revista o al sacar conclusiones de tal teoría, no insistiría (si fuese honrado o prudente) en reclamar la autoridad de los métodos de una ciencia natural bien desarrollada para su actividad. En este momento, alguien podría señalarle con toda corrección que no todas las ciencias sociales se encuentran en tan triste estado; que existen disciplinas, por ejemplo –la economía es tal vez la más conocida de éstas–, en las que se trabaja con algo que se parece al procedimiento científico. Se nos dice que, en economía, los conceptos pueden definirse con una buena medida de precisión: que en ella se encuentra una clara conciencia de las diferencias entre definiciones, hipótesis y generalizaciones inductivas; o entre los testimonios empíricos y las conclusiones que se obtienen de los mismos; o entre el modelo y la realidad a la que se le pretende aplicar; o entre los frutos de la observación y los de la extrapolación; y así sucesivamente. Se le muestra esto luego como modelo al desdichado historiador, perdido sin remedio en su oscuro bosque sin senderos. No obstante, si trata de hacer caso de tal consejo, y de aplicar a su propia materia de estudio aparatos recomendados por descubridores metafísicos o positivistas de configuraciones históricas, no tardará en verse detenido en sus avances. Los intentos que se han hecho para dotar a la historia de leyes han seguido dos direcciones principales: la de los esquemas que pretenden abarcarlo todo, y la de la división en disciplinas especializadas. La primera nos ha dado los sistemas de los historiósofos, cuyas culminaciones son los vastos edificios de Hegel, Spengler, Toynbee y afines, que resultan, o bien demasiado generales, vagos y ocasionalmente tautológicos como para arrojar luz nueva sobre algo en particular, o bien cuando los descubrimientos específicos de las fórmulas son sometidos a prueba por eruditos rigurosos, en los campos de que se trate, y dan resultados inadmisi-

bles. La segunda dirección nos conduce hasta monografías acerca de aspectos selectos de la actividad humana; por ejemplo, la historia de la tecnología, o de una ciencia en especial, de un arte, un oficio o una actividad social. En el mejor de los casos, estas orientaciones satisfacen algunos de los criterios de quienes se dedican a las ciencias de la naturaleza, pero sólo a costa de dejar afuera a la mayor parte de lo que sabe de las vidas de los seres humanos cuyas historias de tal modo se registran. En el caso de un campo limitado –como el de la historia de la acuñación de moneda en la antigua Siracusa– esto es sin duda deliberado y conveniente, a la vez que inevitable; lo que quiero subrayar es que solamente la limitación deliberada del campo determina que así sea.

Todo intento de "integrar" estos hilos sueltos, tratados por las disciplinas especiales, en algo que se asemeje (lo más que pueda) a una descripción "total" de la experiencia humana –de lo que, para decirlo con palabras de Aristóteles, "Alcibíades hizo y sufrió"– topa con un obstáculo insuperable: el de que los hechos que deben quedar comprendidos dentro de la rejilla científica, y subsumidos bajo las leyes o el modelo adoptados (aun si se pudiesen encontrar y emplear criterios públicos para seleccionar lo importante del caso, etc., y separarlo de lo trivial, periférico, etc.) son demasiados, excesivamente pequeños, pasajeros, demasiado imprecisos en sus perfiles. Se entrecruzan e interpretan en múltiples niveles simultáneamente, y el intento de separarlos, por así decirlo, y de sujetarlos en sus límites, clasificarlos y encajarlos en sus compartimientos específicos, resulta una tarea ímproba. Cada vez que se han hecho vehementes esfuerzos por seguir esta política –de parte de quienes estaban obsesionados por el papel dominante de algún factor, como Buckle con el del clima, o Taine con su trinidad del medio, el momento y la raza, o los marxistas con el de la base y la superestructura y la lucha de clases– han conducido a deformaciones; y las explicaciones que son su resultado, aun cuando contengan

luminosas ideas y *aperçus*, se exponen a ser rechazadas por su excesiva esquematización; es decir, por exagerar y omitir demasiadas cosas; por ser demasiado infieles a la vida humana, según la conocemos.

El hecho de que así sea me parece revestir importancia capital, y llevar consigo una implicación primordial. Pues una de las diferencias esenciales entre esos intentos sinceros de aplicar el método científico a los asuntos humanos que encarnan, por ejemplo, la economía o la psicología social, y el intento análogo de emplearlo en la historia propiamente dicha, es ésta: el procedimiento científico se dirige en primer lugar a la construcción de un modelo ideal, con el cual tiene que casar (valga la expresión) la porción del mundo real que habrá de analizarse, de manera que se le pueda describir y analizar en términos de la desviación respecto de su modelo. Pero la construcción de un modelo útil sólo será factible cuando se pueda abstraer un número suficiente de semajanzas suficientemente estables de las cosas, hechos, acontecimientos que constituyen al mundo real –al flujo de la experiencia–. Sólo allí donde tales recurrencias en el mundo real son lo bastante frecuentes, y lo suficientemente semejantes entre sí para que se les pueda clasificar como otras tantas desviaciones respecto del mismo modelo, podrá el modelo idealizado formado de ellas –el electrón, el gene, el hombre económico– llevar a cabo su tarea de permitirnos extrapolar desde lo conocido hasta lo incógnito. Se desprende de esto que, cuanto mayor sea el número de semejanzas [3] que seamos capaces de reunir (y cuantas más desemejanzas podamos dejar de tomar en cuenta; es decir, cuanto mayor sea el éxito con que hagamos abstracción), tanto más sencillo será nuestro modelo; tanto más estrecha será la gama de características para las que será válido, y con tanta mayor precisión se le podrá aplicar; y a la inversa: cuanto mayor sea la variedad de objetos a la que queramos aplicar nuestro modelo, tanto menos será lo que

[3] O de semejanzas significativas; es decir, de aquellas en las que estamos interesados.

podamos excluir y, por consiguiente, tanto más complejo se volverá el modelo, y con menor precisión coincidirá con la abundante diversidad de objetos que pretende resumir, y tanto menos será, necesariamente, un modelo; una llave maestra. Una teoría repleta de hipótesis *ad hoc* para dar cuenta y razón de cada desviación específica respecto de la norma, dejará finalmente de ser útil, como los epiciclos de Ptolomeo. La exclusión –el menosprecio de todo lo que queda más allá de las fronteras definidas– está implícita en la construcción de modelos, sin más. Por consiguiente, comienza a esclarecerse que, dado el mundo tal cual es,[1] la utilidad de una teoría o la de un modelo propende a variar directamente según el número de casos, e inversamente de acuerdo con el número de características que logra abarcar. Por consiguiente, a veces, se verá uno obligado a elegir entre recompensas opuestas del incremento de la extensión o de la *intensión* –entre los alcances de una teoría y la riqueza de su contenido–. El modelo más riguroso y universal de todos es el de las matemáticas, porque opera en el nivel más alto posible de abstracción de las características naturales. La física, de modo semejante, hace caso omiso deliberadamente de todas, menos del grupo muy reducido de características que los objetos materiales poseen en común, y su poder y sus alcances (y sus grandes triunfos) se pueden atribuir directamente a su rechazo de todas las semejanzas, salvo un puñado de similitudes ubicuas y recurrentes. A medida que descendemos en la escala, las ciencias se van volviendo

[1] Esto es un hecho empírico. El mundo podría haber sido diferente: por ejemplo, si poseyese un número menor de características, y éstas coexistiesen o recurriesen con uniformidad y regularidad mucho mayores, los hechos de la historia podrían reducirse más fácilmente a una ciencia o a unas ciencias naturales. Pero la experiencia humana sería entonces totalmente diferente e indescriptible en términos de nuestras categorías y conceptos conocidos. Cuanto más arreglado y uniforme fuese ese universo, tanto más diferente sería del nuestro, y menos capaces seríamos de imaginárnoslo, o de concebir cómo sería nuestra experiencia.

más ricas en contenido, y menos rigurosas correspondientemente; menos apropiadas para la utilización de técnicas cuantitativas. La economía es una ciencia precisamente en el grado en que puede eliminar con éxito, de su consideración, aquellos aspectos de la actividad humana que tienen que ver con la producción, el consumo, el intercambio, la distribución, etc. El intento de eliminar de la consideración de los economistas los factores psicológicos, tales como los resortes de la acción humana, por ejemplo, o a la variedad de intenciones o de estados mentales conectados con ellos o expresados por ellos; o de excluir consideraciones morales o políticas, como son, por ejemplo, los valores respectivos de los motivos y las consecuencias, o de la satisfacción individual en contraposición a la del grupo, es un procedimiento totalmente justificado, en cuanto a que su única finalidad es convertir en ciencia, en la medida de lo posible, a la economía; es decir, en instrumento capaz de análisis y de predicción. Si se queja alguien, entonces, de que la economía, de tal modo concebida, deja fuera demasiadas cosas, o no logra resolver algunos de los problemas más fundamentales del bienestar personal y social -entre ellas, las cuestiones que estimularon originalmente el nacimiento de esta ciencia-, se le podrá responder con razón que las facetas omitidas de la vida pueden ser comprendidas y las preguntas morales, psicológicas, políticas, estéticas y metafísicas, pueden encontrar respuesta, pero a costa únicamente de alejarse del rigor y de la simetría -y del poder de predicción- de los modelos con que opera la ciencia de la economía; que la versatilidad, la riqueza de contenido, la capacidad de tratar con numerosas categorías de problemas, la adaptabilidad a las complejidades de situaciones ampliamente variables; todo esto podrá adquirirse a expensas, y sólo a expensas, de la sencillez lógica, de la coherencia, de la economía, de la amplitud de los alcances y, sobre todo, de la capacidad para pasar de lo conocido a lo desconocido. Estas últimas características, con las que la física newtoniana hipnotizó, muy

comprensiblemente, a todo el mundo intelectual, sólo pueden conseguirse mediante el trazo de fronteras precisas para una determinada actividad, y echando fuera sin piedad (en la medida de lo posible) todo lo que no ha sido tomado en cuenta en esta especificación. Por ello, aun en el caso de las disciplinas más descriptivas y ligadas al tiempo (la biología y la genética), cuanto más generales y rigurosos sean los conceptos por ellas empleados, y cuanto más "técnicos" sean sus enfoques, tanto más capaces serán de usar métodos semejantes a los de las ciencias físicas; cuanto más elásticos sean sus conceptos y cuanto más rico su contenido, tanto más alejada se encontrará de las ciencias naturales.

Si esto es verdad, entonces tiene mucha sustancia la clasificación comteana de las ciencias: la matemática, la física, la biología, la psicología, la sociología, son en verdad peldaños en un orden descendente de alcances y precisión, y en un orden ascendente de detalle y concreción. La historia general –el más rico de todos los estudios humanos– nos lo demuestra patentemente. Si soy puramente historiador de la economía, probablemente puedo establecer algunas generalizaciones acerca del comportamiento de alguna mercancía –de la lana, por ejemplo– en alguna parte de la Edad Media, para lo cual existen testimonios documentales suficientes para permitirme establecer correlaciones entre la producción, las ventas, la distribución de la lana, etc., y algunos otros hechos y acontecimientos sociales y económicos relacionados con esto. Pero sólo lo puedo hacer si aparto la mirada de preguntas –a veces muy importantes y fascinantes– acerca de otras características de los productores o de los mercaderes de lana; al menos, no trato de establecer correlaciones mensurables entre las fuentes y los movimientos de las pacas de lana y las actitudes religiosas, morales y estéticas de los productores o los usuarios de la lana, y sus ideales políticos y su comportamiento como esposos, ciudadanos o feligreses, todo a la vez. Pues el modelo que trata de ocuparse de

todos estos aspectos de la vida (tal como son las cosas) pierde poder de predicción y precisión en sus resultados, aun cuando el relato incremente sus alcances, su riqueza, su profundidad y su interés. Por esta razón, me resulta útil emplear términos técnicos (sintomáticos siempre del hecho de que está actuando un modelo) en un campo artificialmente delimitado; a saber, el de la historia económica. Las mismas consideraciones son válidas, por ejemplo, respecto de la historia de la tecnología, o de las matemáticas, o del vestido, etc. Construyo el modelo haciendo abstracción; fijándome únicamente, pongamos por caso, en lo que las técnicas industriales, o los métodos matemáticos, o los métodos de composición musical tienen en común, y construyendo mi modelo a partir de estas características comunes, aun cuando deje afuera mucho de interés general. Cuanto más quiera meter, tanto más pasado de peso y, a su debido tiempo, abarrotado e informe se verá mi modelo, hasta que deje de ser un modelo; pues ya no abarcará un número suficiente de casos reales y posibles en una variedad suficiente de lugares y tiempos. Su utilidad como modelo irá disminuyendo constantemente.

La proposición de que las ciencias se ocupan del tipo, y no del individuo, fue aceptada por los historiadores filósofos (especialmente en Francia), que desearon asimilar sus actividades a las de los científicos, y no sólo la aceptaron, sino que insistieron en ella. Cuando Renán, Taine o Monod predicaron la necesidad de una historia científica, no sólo estaban pensando (como sospecho que sí lo hacía Bury) en que los historiadores deberían procurar ser precisos, o rigurosos en sus observaciones o razonamientos, o en que debían utilizar los descubrimientos de las ciencias naturales para la explicación de la experiencia o de la acción humanas, cada vez que fuese posible, o que no debían abrazar más causa que la de la verdad objetiva y declararla sin reservas, cualesquiera que fueran sus consecuencias morales, sociales o políticas. Querían decir mucho más. Taine expresó este punto de vista

con toda claridad, cuando declaró que los historiadores trabajaban con muestras:[5]

> ¿Qué había en Francia en el siglo XVIII? Veinte millones de personas... Veinte millones de hilos cuyo entrecruzamiento forma una telaraña. Esta telaraña inmensa, con nudos innumerables, no puede ser captada claramente en su totalidad por la memoria ni la imaginación de nadie. Ciertamente, lo único que tenemos son meros fragmentos... La única tarea del historiador es restaurarlos: reconstruye los mechones de los hilos que alcanza a ver, para conectarlos con la miríada de hilos que han desaparecido... Por fortuna, en el pasado, como ahora, la sociedad constaba de grupos: cada grupo estaba formado por hombres semejantes unos a otros, nacidos en la misma condición, moldeados por la misma educación, movidos por los mismos intereses, con las mismas necesidades, los mismos gustos, las mismas costumbres, la misma cultura, el mismo fundamento de sus vidas. Quien ha visto a uno, los ha visto a todos. En cada ciencia, estudiamos cada clase de hechos mediante muestras selectas.

Pasa luego a decir que debe uno penetrar en la vida privada de un hombre; en sus creencias, sentimientos, hábitos, conducta. Tal muestra nos dará

> discernimiento profundo de la fuerza y dirección de la corriente que empuja hacia adelante a la totalidad de su sociedad. La monografía, por consiguiente, es la mejor herramienta del historiador: la hunde en el pasado como un bisturí, y la saca cargada de especímenes completos y auténticos. Comprende uno un periodo después de veinte o treinta sondeos de éstos: lo único que se debe hacer es ejecutarlos e interpretarlos correctamente.

Esto es característico de la pleamar del optimismo positivista, en el que la verdad anda revuelta con el error. Es cierto, sin duda, que la única clave que tenemos para comprender una cultura o una época es la

[5] *Discours de M. Taine prononcé à l'Académie française* (París, 1880), pp. 24-27.

del estudio detallado de las vidas de individuos, familias o grupos representativos. No podemos examinar todos los actos y pensamientos de todos los seres humanos (ni siquiera de un gran número) que vivieron en la época en cuestión (o en cualquier otra época): generalizamos a partir de muestras. Integramos los resultados de tales generalizaciones en lo que Taine llama "la telaraña total". Al "reconstruir" los "hilos que han desaparecido", podemos utilizar la química, la astronomía, la geología, la paleontología, la epigrafía, la psicología; cualquier método científico que conozcamos.

Pero el objetivo de todo esto es comprender la relación de las partes con el todo; no, como creyó Taine, del caso particular con la ley general. En una ciencia natural –la física y la zoología, la economía y la sociología– lo que nos proponemos es construir un modelo ("el mesón", "el mamífero", "la empresa monopólica", "el proletario enajenado") que podemos utilizar, con el que podemos penetrar en el pasado o en el futuro desconocidos con un elevado grado de confianza en el resultado; pues el criterio primordial de si un estudio constituye o no una ciencia verdadera, es su capacidad de colegir lo incógnito a partir de lo conocido. El proceso que describe Taine no es de ninguna manera esto; es la reconstrucción en términos de un patrón; de un todo social interrelacionado, obtenido al "penetrar" en las vidas humanas individualmente consideradas, con tal que resulten "típicas"; es decir, significativas o características, más allá de sí mismas. El reconocimiento de lo que es característico y representativo, de lo que es una "buena" muestra que se preste a la generalización y, sobre todo, de cómo las generalizaciones encajan unas en otras; es decir el ejercicio del juicio, una forma de pensamiento que depende de una vasta experiencia, de la memoria, de la imaginación, del sentido de la "realidad", de qué es lo que va con qué, lo cual podrá necesitar del control constante de parte de la capacidad de razonamiento lógico, pero no es idéntica a la misma, y de la construcción de leyes

y modelos científicos, supone una capacidad diferente de la aptitud para percibir las relaciones entre caso particular y ley, ejemplo y regla general, teoremas y axiomas; no de partes con todos o de fragmentos con patrones completos. No quiero decir que sean "facultades" incompatibles, capaces de funcionar por separado una de la otra. Sólo afirmo que las dotes son diferentes; que las distinciones y similitudes cualitativas no pueden reducirse sin residuo a cuantitativas; que la capacidad de percatarse de las primeras no es traducible a modelos, y que Buckle, Comte, Taine y Engels, con sus discípulos modernos más burdos o más extremistas, cuando juguetean con la palabra "científico", son ciegos a veces a esto, y por ello descarrían a la gente.

Permítaseme expresarlo de otra manera. Cualquier estudioso de la historiografía sabe que muchas de las principales realizaciones de los historiadores modernos provienen de que practican determinadas reglas, y que los más reflexivos de los mismos las expresan a veces en forma de consejos a los practicantes de este oficio. Se les dice a los estudiantes de historia que no presten demasiada atención a los factores personales o a las figuras heroicas o excepcionales en la historia humana. Se les recomienda prestar atención a las vidas de los hombres comunes, o a las consideraciones económicas, o a los factores sociales, o a los impulsos irracionales, o a los resortes tradicionales, colectivos e inconscientes de la acción; o que no se olviden de aquellos factores del cambio impersonales, inconspicuos, poco brillantes, lenta o imperceptiblemente modificadores, como son la erosión de los suelos, o los sistemas de riego y desagüe, los cuales pueden ser más influyentes que las victorias espectaculares, o los sucesos catastróficos, o las acciones geniales; se les dice que no se deben dejar arrastrar por el deseo de ser entretenidos o paradójicos, o excesivamente racionalistas, o de indicar una moraleja o demostrar una teoría; y muchas otras cosas por el estilo. ¿Qué justifica tales máximas? No se siguen automáticamente de las

reglas de las disciplinas deductivas o inductivas; tampoco son reglas de técnicas especializadas (como las del principio *a fortiori* en retórica, pongamos por caso, o el *difficilior lectio* en la crítica textual). ¿Qué reglas lógicas o técnicas pueden establecerse para determinar precisamente qué es lo que, en una situación determinada, se debe a factores racionales e intencionales? ¿Y qué a factores "insensatos" o irracionales, cuánto a la acción personal y cuánto a las fuerzas impersonales? Si hay quien suponga que pueden formularse tales reglas, lo mejor será dejar que haga el intento. Parece claro que tales máximas son simplemente destilaciones de una sagacidad generalizada; del juicio práctico fundado en la observación, la inteligencia, la imaginación, la inteligencia empírica; en el conocimiento de lo que puede o no puede ser; algo que se parece más a un don o a una destreza innata, que al conocimiento fáctico,[6] pero no es idéntico a ninguno de ellos; una capacidad que tiene altísimo valor para la acción (en este caso, para la labor mental) que las técnicas científicas pueden dirigir, auxiliar, afilar, criticar, corregir radicalmente, pero jamás sustituir.

Todo esto quizá no sea sino otra manera de decir algo trillado, pero cierto: que lo que tiene que hacer una ciencia es concentrarse en las semejanzas; no en las diferencias, ser general; omitir todo lo superfluo para dar respuesta a las preguntas severamente delimitadas que se pone a la tarea de formular; mientras que aquellos historiadores que se ocupan de un campo más amplio que el de las actividades especializadas de los hombres se interesan, igualmente, en lo contrario: en lo que distingue a una persona, una cosa, una situación, una pauta de experiencias, individuales o colectivas, de otras. Cuando tales historiadores tratan de describir y explicar, por ejemplo, la Revolución francesa, lo último que procuran hacer es concentrar su atención exclusivamente en las características que la

[6] Véanse las pp. 214-217, y la p. 228.

Revolución francesa tiene en común con otras revoluciones; abstraer tan sólo las características recurrentes, formular una ley con base en ellas, o al menos una hipótesis, de lo cual algo semejante a la estructura de todas las revoluciones en cuanto tales (o, más modestamente, de todas las revoluciones europeas) y, por consiguiente, de esta revolución en particular, pudiese inferirse confiablemente, en principio. Si fuese factible, ésta sería la tarea de la sociología, que entonces tendría respecto de la historia la posición de una ciencia "pura", con su aplicación. La validez de los títulos que diga tener esta sociología para que se le reconozca como ciencia natural es harina de otro costal, y esto no está relacionado directamente con la historia, cuyas tareas son diferentes. La finalidad inmediata de los historiadores narrativos (como se ha repetido tantas veces), cualquiera que sea, aparte de ésta, es pintar el retrato de una situación o de un proceso, el cual, como todos los retratos, pretende capturar la configuración única y las características peculiares de su objeto particular; no la de ser un rayo x que elimine todo, salvo lo que muchos sujetos tienen en común. Ahora esto es una verdad trillada, pero lo que tiene que ver con la posibilidad de transformar la historia en una ciencia natural no siempre se ha entendido claramente. Dos grandes pensadores lo comprendieron y lidiaron con el problema: Leibniz y Hegel. Ambos hicieron esfuerzos heroicos por tender un puente sobre el abismo, mediante doctrinas tales como las de las "esencias individuales" y los "universales concretos", desesperado intento dialéctico de fusionar la individualidad y la universalidad. La brillantez imaginativa de las construcciones metafísicas en las que el paso del Rubicón es deducible de la esencia de Julio César, o las inevitabilidades aún más ambiciosas de la *Fenomenología,* y su fracaso, nos indican el carácter fundamental del problema.

Una manera de apreciar este contraste consiste en comparar dos acepciones de la humilde palabra "porque". Max Weber, cuyo análisis de este problema es

muy esclarecedor, se preguntó a sí mismo en qué condiciones acepto como adecuada la explicación de una acción o actitud individual determinada, y si estas condiciones son las mismas que las que se requieren en las ciencias naturales; es decir, trató de analizar qué se entiende por explicación racional en estos campos contrastados. Si lo he entendido correctamente, el tipo de argumento que emplea reza más o menos como sigue: En el supuesto de que un médico me informe de que su paciente se recuperó de una pulmonía *porque* le inyectó penicilina, ¿qué fundamentos racionales tengo para aceptar este "porque"? Mi creencia es racional solamente si tengo fundamentos racionales para aceptar la proposición general que dice: "La penicilina es eficaz contra la pulmonía", proposición causal establecida por el experimento y la observación, que no hay razón para aceptar, a menos que, en efecto, se haya llegado a ella por los métodos válidos de la deducción científica. Ninguna cantidad de reflexión general justificaría que aceptase yo esta proposición general (o su aplicación, en un caso dado) a menos que sepa yo que ha sido o podría ser verificada experimentalmente. El *"porque"* en este caso indica una afirmación de que se ha establecido en efecto una correlación *de facto* entre la penicilina y la curación de la pulmonía. Esta correlación me podrá parecer o no asombrosa; esto no afecta su realidad; la investigación científica –cuya lógica, pensamos ahora, es hipotético-deductiva– establece su verdad o probabilidad; y esto pone punto final al asunto. Por otra parte, si se me dice, en el transcurso de una narración histórica (o en una novela, o en la vida de todos los días) que a x no le pareció bien la conducta de y, porque x era débil y y arrogante y fuerte; o que x perdonó el insulto recibido de y, porque le tenía a éste demasiado aprecio para sentirse agraviado; y si, habiendo aceptado estas aseveraciones de *"porque"* como explicaciones adecuadas de la conducta de x y de y, se me conmina a que mencione la ley general en la que me estoy apoyando, conscientemente o no, que "abarque"

estos casos, ¿qué sería razonable responder? Bien podría salir yo con algo como "el débil resiente a menudo las acciones del arrogante y del fuerte", o "los seres humanos perdonan los insultos de aquellos a quienes aman". Pero suponiendo que luego se me pregunte qué pruebas concretas tengo yo de la verdad de estas proposiciones generales, cuáles son los experimentos científicos que yo o cualquier otra persona hemos realizado para verificar estas generalizaciones, y en cuántos casos observados y comprobados se apoyan, es más que probable que no sepa qué responder. Aunque sea yo capaz de citar algunos ejemplos de mi propia experiencia, o de la de otros, de la actitud del débil frente al fuerte, o de la conducta de las personas capaces de amor y amistad, quizás me diga despectivamente un psicólogo –o cualquier otro devoto del método científico– que el número de ejemplos que he citado es risiblemente insuficiente para considerarlo testimonio adecuado de una generalización de tales alcances; que ninguna ciencia respetable habría de aceptar tan corto número de casos positivos o negativos, los cuales, además, no han sido observados en condiciones científicas, como base para una seria pretensión de formular leyes; que tales procedimientos son impresionistas, vagos, precientíficos; que no merecen que se les reconozca como fundamento de una hipótesis científica. Y, además, se me podrá decir que lo que no puede formar parte de una ciencia natural no puede ser calificado de plenamente racional, sino únicamente de aproximación (de "esbozo de explicación"). En este enfoque está implícito el criterio de Descartes: postular a los métodos de las matemáticas (o de la física) como dechados de todo pensamiento racional. No obstante, la explicación que he dado en términos de las actitudes normales de los débiles ante los fuertes, o de los amigos entre sí, sería aceptada, por supuesto, por la mayoría de los seres racionales (entre ellos, por los escritores y lectores de historia) como explicación adecuada de la conducta de cierto individuo en determinada situación. Esta clase de expli-

cación quizá sea inaceptable en un tratado de ciencia natural; pero, en el trato con otros, o en la descripción de sus acciones, la aceptamos, por considerarla tanto normal como razonable; ni como inevitablemente somera, ni mal considerada, ni dudosa, ni como necesitada de confirmación en el laboratorio. Por supuesto, en cualquier caso podríamos estar equivocados; equivocados acerca de hechos particulares que deberían explicarse acerca de las actitudes de unos individuos para con otros, o en dar por sabidas las generalizaciones implícitas en nuestro juicio; quizá éstas necesiten ser corregidas por el psicólogo o el sociólogo. Pero de que podamos incurrir en error, en un caso particular, no se sigue que esta clase de explicación caiga sistemáticamente en el error, y que siempre se le podría o debería sustituir por algo menos superficial, más inductivo, más semejante a la única clase de prueba que se acepta, por ejemplo, en la biología. Si ahondamos en nuestra indagación y preguntamos por qué tales explicaciones –tales usos de "porque"– son aceptadas por los historiadores, y qué queremos dar a entender cuando decimos que es racional aceptarlas, la respuesta será indudablemente la de que aquello a lo que, en la vida común y corriente, llamamos explicaciones adecuadas, no suele apoyarse en muestras específicas de razonamiento científico, sino en nuestra experiencia, en general; en nuestra capacidad de comprender los hábitos de pensamiento y de acción encarnados en las actitudes y en los comportamientos humanos; en lo que llamamos conocimiento de la vida, o sentido de la realidad. Si alguien nos dice: "*x* perdonó a *y porque* lo quería" o "*x* mató a *y porque* lo odiaba", aceptamos fácilmente estas proposiciones, porque, junto con las proposiciones en las que pueden generalizarse, casan con nuestra experiencia; porque pretendemos saber cómo son los hombres; no, por norma, en virtud de la cuidadosa observación de los mismos como especímenes psicológicos (como recomienda Taine), o como miembros de alguna extraña tribu cuya conducta es oscura para nosotros y

sólo puede colegirse de la observación (preferiblemente controlada), sino porque decimos que sabemos (no siempre justificablemente) qué es en lo esencial un ser humano; en particular, un ser humano perteneciente a una civilización no muy distinta de la nuestra, y, por consiguiente, que piensa, quiere, y siente o actúa de manera que (con razón o sin ella) suponemos que es inteligible para nosotros; porque se parece suficientemente a la nuestra propia o a la de otros seres humanos, cuyas vidas están entretejidas con la nuestra. Esta clase de *"porque"* no es el de la inducción o el de la deducción, sino el *"porque"* de la comprensión *–Verstehen–*, del reconocimiento de que determinada conducta es parte de un patrón de actividad que podemos comprender; que podemos recordar o imaginar, y que describimos en términos de las leyes generales que no es posible explicitar en *su totalidad* (y menos aún organizar en sistema), pero sin el cual no es concebible la textura de la vida humana normal, social o personal. Cometemos errores; podemos ser superficiales, poco observadores, ingenuos, carentes de imaginación; no tomar en cuenta suficientemente los motivos inconscientes, o las consecuencias que no se buscaron, o el juego del azar, o de algún otro factor; podemos proyectar el presente en el pasado, o suponer acríticamente que las categorías y los conceptos de nuestra civilización son válidas para culturas remotas en las que no encajan. Pero, aun cuando una explicación o uso del *"porque"* o del *"por lo tanto"* pueda ser rechazada o puesta en tela de juicio por cualquiera de estas razones, o por otro centenar de motivos (que bien podrían proporcionarnos los descubrimientos científicos de la física o de la psicología, por ejemplo, que desmienten las cómodas suposiciones del sentido común), *todas* esas explicaciones no pueden rechazarse *in toto* en favor de procedimientos inductivos derivados de las ciencias naturales; pues tal cosa nos dejaría en el aire: el contexto en el cual pensamos, actuamos, esperamos que se nos comprenda y responda, quedaría destruido. Cuando entiendo la oración que alguien

expresa, mi pretensión de saber lo que significa no se basa, por norma, en la conclusión (a la que he llegado inductivamente) de que la probabilidad estadística es que los ruidos que emite están, en efecto, relacionados y son expresivos de la manera que entiendo que lo están, conclusión derivada de una comparación, de los sonidos que emite con otros muchos sonidos que un gran número de personas han emitido en situaciones equivalentes, en el pasado. No debe confundirse esto con el hecho de que, si se me obliga a justificar mi afirmación, podría yo llevar a cabo un experimento que comprobaría de alguna manera mi opinión. No obstante, mi creencia suele ser mucho más fuerte que aquella que cualquier proceso de razonamiento ejecutable por mí, con vistas a corroborarla en una ciencia natural, se consideraría que la justificaba. Sin embargo, no por esta razón consideramos que tales afirmaciones de que se tiene un conocimiento son menos racionales que las convicciones científicas, y menos aún que sean arbitrarias. Cuando digo que sé que x perdonó a y porque lo quería, o era demasiado bonachón para abrigar un rencor, a lo que estoy apelando en última instancia es a mi propia experiencia (o a la de mi sociedad) e imaginación, a mi conocimiento (o el de mis asociados) de lo que tales relaciones han sido y pueden ser. Este conocimiento, ya sea propiamente mío, o haya depositado en él mi confianza (que lo haya aceptado acríticamente), a menudo podrá estar equivocado y llevarme a cometer errores –un freudiano o un marxista quizá me abran los ojos a muchas cosas que no había entendido aún–, pero si *todo* ese conocimiento se tuviese que rechazar, a menos que pudiese resistir las pruebas científicas, no podría yo ni pensar, ni actuar de ninguna manera.

El mundo de las ciencias naturales es el mundo del observador externo que se percata tan cuidadosa y desapasionadamente como puede de la copresencia o de la sucesión (o falta de la misma), o del grado de correlación, de las características empíricas. Al formular una hipótesis científica, tengo que partir, al menos en

teoría, de la suposición inicial de que, que yo sepa, cualquier cosa podría ocurrir junto a, o antes o después, o simultáneamente con cualquier otra cosa; la naturaleza está llena de sorpresas; debo dar por sabido lo menos posible; corresponde a las ciencias naturales establecer leyes generales que registren lo que ocurre con máxima frecuencia, o invariablemente. Pero en los asuntos humanos, en el juego recíproco de unos hombres con otros, de sus sentimientos, pensamientos, elecciones, ideas acerca del mundo, o de los demás hombres, o de ellos mismos, sería absurdo empezar de esta manera (y llevado a sus extremos, imposible). No parto de una ignorancia que deja todas las puertas abiertas –o al mayor número posible de las mismas–, pues no soy aquí primordialmente un observador externo, sino que yo mismo soy un actor; comprendo a otros seres humanos, y sé lo que es tener motivos, sentimientos y obedecer a reglas; porque también soy humano, y porque ser activo –es decir, desear, tener la intención de, trazar planes, especular, hacer, reaccionar ante otros con plena conciencia, percatarme de mi situación respecto de otros seres conscientes y del ambiente no-humano– es *eo ipso* estar entregado a la tarea de encajar constantemente fragmentos de la realidad en una sola configuración omnicomprensiva, que supongo que vale para los demás, y a la cual llamo realidad. Cuando de veras logro hacer esto –cuando me parece que los fragmentos casan– lo llamo explicación; cuando en efecto casan, se me llama racional; si no casan bien, si mi sentimiento de una armonía es en gran parte una ilusión, se me llama irracional, fantasioso, perturbado, bobo; cuando no casan de ninguna manera, se me llama loco.

Hasta aquí, en lo tocante a las diferencias de método. Pero existe también una profunda diferencia de miras entre los estudios científicos y los históricos. No buscan lo mismo. Permítaseme ilustrar esto con un ejemplo sencillo. Supóngase que leemos un texto escolar común, europeo o norteamericano, que constituya una muestra de la clase de prosa histórica elemental

que la mayoría de nosotros ha tenido que estudiar. Reflexiones sobre la clase de explicación que encuentra uno (o solía encontrar) en obras comunes de este tipo, acerca de las causas de la Revolución francesa, por ejemplo. Es frecuente ver que se nos diga que fueron causas, entre otras –para mencionar sólo los títulos de los encabezados–: i) la opresión de los campesinos franceses por la aristocracia, la Iglesia, el rey, etc.; ii) el desorden de la Hacienda pública; iii) el carácter débil o la estupidez de Luis XVI; iv) la influencia subversiva de los escritos de Voltaire, los Enciclopedistas, Rousseau y otros autores; v) la creciente frustración de las ambiciones de la burguesía francesa económicamente en ascenso, privada de la parte que le correspondía del poder político; y así sucesivamente. Podrá uno protestar contra la crudeza e ingenuidad de tales maneras de ver la historia: Tolstoi nos ha proporcionado varias despiadadas y divertidas parodias de las mismas y de sus ejecutantes. Pero si la angustia principal de uno es la que siente por el deseo de convertir a la historia en ciencia, su indignación debería adoptar una forma diferente y mucho más específica. Debería uno declarar que lo que aquí se manifiesta es una grotesca confusión de categorías; un ultraje al método científico. Pues el análisis de las circunstancias en que se encontraban los campesinos pertenece a la ciencia de la economía, o tal vez de la historia social; el de la política hacendaria francesa, a la ciencia de las finanzas públicas, que no es primordialmente un estudio histórico, sino que se funda (según algunos) en principios intemporales; la debilidad del carácter o del intelecto del rey es materia de estudio de la psicología del individuo (o de la biografía); la influencia de Voltaire y de Rousseau pertenece a la historia de las ideas; la presión de las clases medias es tema sociológico, y así sucesivamente. Cada una de estas disciplinas debe poseer sin duda su propio contenido fáctico, así como métodos, cánones, conceptos, categorías y estructura lógica privativos. Amontonarlos a todos ellos en uno solo, y soltar una lista de causas, como si todas

perteneciesen al mismo nivel y tipo, es intelectualmente escandaloso: la cuerda formada con todos estos hilos heterogéneos tiene que destorcerse inmediatamente; luego, a cada uno de los hilos se le debe tratar por separado, en su propio casillero lógico. Tal sería la reacción de alguien que tomara en serio la proposición de que la historia es, o al menos debería ser, una ciencia natural o una combinación de ciencias naturales. Sin embargo, la verdad acerca de la historia –tal vez la verdad más importante de todas– es que la historia general es precisamente esta amalgama; un rico cocimiento compuesto de elementos aparentemente dispares; que consideramos de hecho a estas diferentes causas como factores en una sola sucesión unitaria –la de la historia de la sociedad francesa o de la nación francesa durante una porción particular del tiempo– y que, aun cuando puedan obtenerse grandes beneficios separando a este o aquel elemento para su análisis en un laboratorio especializado, sin embargo, tratarlos como si estuviesen auténticamente separados y fuesen corrientes aisladas que no se unen para formar un sólo río, es desviarse muchísimo más brutalmente de lo que creemos que es la historia, que el indiscriminado irlos ensartando en un solo hilo de causas, como se hace en los ingenuos manuales escolares. "Historia es lo que hacen los historiadores", y lo que al menos algunos de ellos tienen como mira es responder a quienes desean que se les diga cuáles fueron los cambios importantes que ocurrieron en la vida pública francesa entre 1789 y 1794, y por qué tuvieron lugar. Queremos (idealmente, al menos) que se nos presente, ya que no una experiencia total –imposibilidad no sólo lógica, sino práctica–, sí por lo menos algo lo suficientemente lleno y concreto para satisfacer nuestra concepción de la vida pública (que es también una abstracción, pero no un esquema deductivo, ni un modelo construido artificialmente) contemplado desde muchos puntos de vista, y de tantos niveles como sea posible; que incluya tanto componentes numerosos, múltiples factores y aspectos, como el más amplio y pro-

fundo conocimiento posible; el mayor poder analítico, la más profunda penetración y plena imaginación que pueda presentar. Si se nos dice que no puede alcanzar tanto una ciencia natural -es decir, mediante la aplicación de modelos a la realidad, ya que los modelos sólo pueden funcionar si su materia es relativamente tenue, constituida como lo está por hilos intencionalmente aislados de la experiencia, y no "gruesa", no con la textura constituida por los hilos entretejidos-, entonces la historia, si se propone tratar con el compuesto, y no con algún ingrediente del mismo meticulosamente seleccionado (cual debe ser), no habrá de ser, en este sentido, ciencia. Una mentalidad científica rara vez suele acompañar a la curiosidad o al talento históricos. Podemos utilizar las técnicas de las ciencias naturales para establecer fechas, ordenar los acontecimientos en el espacio y en el tiempo, excluir hipótesis insostenibles y sugerir nuevos factores explicativos (como han hecho tan notablemente la sociología, la psicología, la economía, la medicina), pero la función de todas estas técnicas (no obstante lo indispensables que son hoy) no puede ser sino subordinada, pues están determinadas por sus modelos específicos, y son, por consiguiente, "tenues", mientras que los grandes historiadores quieren describir, analizar y explicar lo que necesariamente es basto; tal es la esencia de la historia, sus propósitos, su orgullo y la razón de su existencia.

De la historia, y de otras explicaciones de la vida humana, se ha dicho a veces que son afines al arte. Lo que se suele querer decir con esto es que escribir acerca de la vida humana depende en gran medida de la habilidad descriptiva, del estilo, de la lucidez, de la elección de ejemplos, de la distribución del énfasis, de la vivacidad de la descripción, y demás cosas por el estilo. Pero existe un sentido más profundo, en el que la actividad del historiador es como la del artista. La explicación histórica es en gran medida el ordenamiento de los hechos descubiertos en configuraciones que nos satisfacen porque coinciden con la vida

–con la variedad de la experiencia y la actividad humanas– como la conocemos y podemos imaginarla. Esta es la diferencia que distingue a los estudios humanísticos –*Geisteswissenschaften*– de los naturales. Cuando estas configuraciones contienen conceptos medulares o categorías que son efímeros, o se circunscriben a aspectos triviales o desusados de la experiencia humana, decimos de tales explicaciones que son someras, o impropias, o excéntricas, y por estas razones no nos parecen satisfactorias. Cuando dichos conceptos son amplios, permanentes, estamos familiarizados con ellos, son comunes a muchos hombres y civilizaciones, experimentamos un sentimiento de realidad y de confiabilidad que se deriva de este mismo hecho, y consideramos la explicación bien fundada, seria, satisfactoria. En algunas ocasiones (raras) la explicación no sólo encierra, sino que revela categorías fundamentales, de importancia universal, las cuales, una vez que se imponen a nuestra conciencia, reconocemos como subyacentes a toda nuestra experiencia; sin embargo, están tan apretadamente entretejidas con todo lo que somos y sentimos, y, por consiguiente, las damos hasta tal punto por sabidas, que el simple tocarlas es dar un vigoroso sacudimiento a todo el sistema; este estremecimiento lo produce el reconocimiento, y es capaz de alterarnos profundamente, como suele ocurrir cuando algo profundamente enterrado y fundamental que se ha conservado indisputado y en la oscuridad se ve iluminado repentinamente o se le saca de su marco, para verlo más de cerca. Cuando ocurre tal cosa, y especialmente cuando las categorías así descubiertas parecen tener validez para campo tras campo de la actividad humana, sin límites aparentes –de modo que aún no podemos decir hasta dónde se extenderán–, llamamos a tales explicaciones profundas, fundamentales, revolucionarias, y a quienes las profieren –Vico, Kant, Marx, Freud–, hombres de profunda penetración y genio.

Esta clase de explicación histórica está relacionada con el análisis moral y estético, en tanto que presu-

pone concebir a los seres humanos, no sólo como organismos en el espacio, cuyas regularidades de conducta pueden describirse y encerrarse en fórmulas que ahorran trabajo, sino como seres activos, que persiguen fines, que dan forma a sus propias vidas y a las de los demás, que sienten, reflexionan, imaginan, crean, mantienen interacción constante y se intercomunican con otros seres humanos; en pocas palabras, que están entregados a todas las formas de experiencia que entendemos, porque participamos en ellas, y no las vemos sólo como observadores externos. Esto es lo que se llama ver las cosas desde dentro: y hace posible, y por cierto inevitable, una explicación cuya función primaria no es predecir o extrapolar, o al menos controlar, sino acomodar a los vagos y escurridizos objetos de los sentidos, de la imaginación, del intelecto en la sucesión fundamental de configuraciones a la que llamamos normal, y que constituye el criterio último de realidad en contra de la ilusión, de la incoherencia, de la ficción. La historia no es sino la proyección mental hacia el pasado de esta actividad de selección y ajuste; la búsqueda de coherencia y unidad, junto con el intento de refinarlas con toda la escrupulosidad de que somos capaces, trayendo en su ayuda a todo lo que nos parece útil, a todas las ciencias, a todos los conocimientos y destrezas, a todas las teorías que hemos ido adquiriendo, vengan de donde vengan. Por esto, ciertamente, es por lo que hablamos de la importancia de tomar en cuenta imponderables al formar juicios históricos, o de la importancia que tiene la facultad de juicio, la cual parece misteriosa sólo a quienes parten del prejuicio de que su inducción, su deducción y su percepción sensorial son las únicas fuentes legítimas o, por lo menos, los únicos métodos certificados para justificar las pretensiones de conocimiento. A quienes, sin resonancias místicas, insisten en la importancia del sentido común, o en el conocimiento de la vida, o de la amplitud de la experiencia, o de la capacidad de mostrar simpatía o tener imaginación, o de la sabiduría natural, o de la "profundidad" de una penetración

intelectual –todos éstos atributos normales y empíricos–, se hacen sospechosos de tratar de meter de contrabando alguna suerte de ilícita facultad metafísica sólo porque el ejercicio de estos dones tiene relativamente poco valor para quienes se ocupan de la materia inanimada, para los físicos o los geólogos. La capacidad de comprender el carácter de las personas, el conocimiento de la manera como probablemente reaccionarán las unas ante las otras, la capacidad de "penetrar" en sus motivos y principios, el movimiento de sus pensamientos y sentimientos (y esto es válido otro tanto respecto del comportamiento de las masas, o del desarrollo de las culturas), éstos son los talentos indispensables para los historiadores, pero no (o no en el mismo grado) para quienes cultivan las ciencias naturales. La capacidad de conocer, que es como conocer el carácter o el aspecto de alguien es tan esencial para el historiador como el conocimiento de los hechos. Sin un suficiente conocimiento de hechos, una construcción histórica quizá no sea más que una ficción coherente; obra de la imaginación romántica; huelga decir que, si pretende ser cierta, tanto ella, como las generalizaciones que contenga, tendrán que estar encadenadas a la realidad mediante la verificación de los hechos, como en cualquier ciencia natural. No obstante, aun cuando en este sentido último lo que se entiende por real y verdadero es idéntico en la ciencia natural, en la historia y en la vida común subsisten, no obstante, unas diferencias tan grandes como las semejanzas.

Esta noción de lo que hacen los historiadores cuando explican tal vez arroje luz sobre algo que anteriormente mencionamos; a saber, la idea de la sucesión inexorable de las etapas de desarrollo, la cual hacía no sólo erróneo, sino absurdo, suponer que *Hamlet* podía haber sido escrito en la Corte de Gengis Kan, o que Richelieu podía haber puesto en práctica las políticas de Bismarck. Pues esta clase de certidumbre no es algo que derivemos de una cuidadosa investigación inductiva de las condiciones prevale-

cientes en la Mongolia Exterior, en comparación con las de la Era Isabelina en Inglaterra, o de las relaciones políticas entre las grandes potencias en el siglo XIX, en comparación con las del siglo XVII, sino de un sentido más fundamental de qué es lo que casa con qué. Nos representamos la sucesión histórica como algo afín al crecimiento de la personalidad de un individuo; sugerir que un niño piensa, o desea, o actúa como un adulto, o viceversa, es algo que rechazamos, fundándonos en nuestra propia experiencia directa (no estoy pensando en la introspección al decir esto, sino en el conocimiento de la vida; algo que surge de la interacción con los demás y el entorno de uno, y que constituye el sentido de la realidad). Nuestra concepción de la civilización es análoga a esto. No pensamos que sea necesario enumerar todas las maneras específicas en que un nómada salvaje difiere de un europeo del Renacimiento, ni nos preguntamos cómo –qué pruebas inductivas tenemos de la proposición contingente de qué– la cultura del Renacimiento no es sólo diferente de la Mongolia exterior de hace dos mil años, sino que representa una fase más madura del desarrollo humano. La proposición de que la cultura del Renacimiento no precedió tan sólo, sino que no pudo haber precedido, a la etapa nómada en el desarrollo continuo al que llamamos una sola cultura, es algo tan estrechamente vinculado a nuestra concepción de cómo viven los hombres, de lo que son las sociedades, de cómo se desarrollan, y en verdad con el significado mismo de nuestros conceptos de hombre, desarrollo, sociedad, que es lógicamente anterior a nuestras investigaciones, y no su meta ni su producto. No es tanto que no necesite de justificación por sus métodos o resultados, como que es lógicamente absurdo tratar de reforzarla de esta manera. Por esta razón podría uno vacilar ante la idea de llamar empírico a este conocimiento, ya que no es confirmable ni corregible mediante los métodos empíricos normales, en relación con los cuales funciona como base; como marco de referencia. Pero tampoco es, por supuesto, *a*

priori (como Vico y Hegel, quienes mostraron una original penetración al respecto, dan a entender a veces), si por esto se entiende que se le alcanza de alguna manera especial, no naturalista. El reconocimiento de las categorías fundamentales de la experiencia humana difiere, tanto de la adquisición de información empírica, como del razonamiento deductivo; tales categorías son lógicamente anteriores a ambos y son los menos sujetos a cambio de todos los elementos que constituyen nuestro conocimiento. Sin embargo, no son inalterables; y podemos preguntarnos de qué manera este o aquel cambio en ellas podría afectar a nuestra experiencia. Es posible, aunque no fácil *ex hypothesi,* concebir seres cuyas categorías de pensamiento y percepción difiriesen radicalmente de las nuestras; cuanto mayores fuesen esas diferencias tanto más difícil sería comunicarnos con ellos, o, de continuar el proceso, considerarlos como seres humanos o conscientes; o, si el proceso llega demasiado lejos, siquiera concebirlos.

Es corolario de todo esto que una de las dificultades a que se enfrentan los historiadores, y que no fastidia a los científicos de la naturaleza, es la de reconstruir lo que ocurrió en el pasado en términos, no sólo de nuestros propios conceptos y categorías, sino también del aspecto que dichos acontecimientos deben de haber tenido para quienes participaron en ellos, o para quienes se vieron afectados por los mismos –hechos psicológicos que, a su vez, influyeron en los acontecimientos–. Ya es bastante difícil adquirir una conciencia adecuada de lo que somos y de lo que nos proponemos, y de cómo hemos llegado a lo que hemos llegado, para que también se nos pida aclarar las características de la conciencia del mundo y de sí mismas de personas situadas en situaciones distintas de la nuestra; sin embargo, eso es lo que se espera del verdadero historiador. Los químicos y los físicos no están obligados a averiguar los estados mentales de Lavoisier ni de Boyle; y menos de las masas ignorantes de los hombres. Los matemáticos no tienen por qué preo-

cuparse de la manera general de ver las cosas de Euclides o de Newton. Los economistas, *qua* economistas (en tanto que) no necesitan captar la visión interior de Adam Smith ni la de Keynes, y menos aún la de sus contemporáneos menos dotados. Pero es tarea ineludible del historiador, que es algo más que un simple compilador o esclavo de una doctrina o de un partido, preguntarse no sólo qué ocurrió (en el sentido de acontecimientos públicos observables), sino también qué debió parecerles la situación a los griegos o a los romanos, a Alejandro o a Julio César, y sobre todo, a Tucídides, a Tácito o a los cronistas medievales anónimos, o a los ingleses o a los alemanes en el siglo XVI, o a los franceses en 1789 o a los rusos en 1917, o a Lutero, o a Cromwell, o a Robespierre, o a Lenin. Esta suerte de proyección imaginativa de nosotros mismos en el pasado, el intento de captar conceptos y categorías que difieren de las del investigador mediante conceptos y categorías que no pueden ser sino las suyas propias, es una tarea de la que nunca podrá estar seguro de realizar cabalmente, no obstante lo cual no puede renunciar a ella. Trata de aplicar pruebas científicas a sus conclusiones, pero no le habrá de servir de mucho. Pues es ahora lugar común que las fronteras entre hecho e interpretación son borrosas y cambiantes y que lo que desde una perspectiva es hecho desde otra es interpretación. Aun cuando los métodos químicos, paleográficos y arqueológicos nos dan algunos duros guijarros de hechos indudables, no podemos eludir la tarea de la interpretación, pues nada vale como interpretación histórica a menos que intente contestar la pregunta de qué les tiene que haber parecido el mundo a otros individuos o sociedades, si queremos tomar a sus actos y palabras como los actos y palabras de seres humanos ni totalmente iguales a nosotros ni tan diferentes que no encajen en nuestro pasado común. Sin una capacidad para la simpatía y de imaginación superior a las que se requieren del físico, no se puede tener visión ni del pasado ni del presente, ni de otros ni de nosotros mismos; cuando se carece de

ellas totalmente, el pensamiento común y corriente –así como el pensamiento histórico– no puede funcionar en lo más mínimo.

El contraste que estoy tratando de establecer no se traza entre dos exigencias humanas permanentemente opuestas, pero complementarias: una de unidad y homogeneidad, la otra de diversidad y heterogeneidad, que Kant aclaró tanto.[7] El contraste en el que estoy pensando se da entre tipos de conocimiento diferentes. Cuando se incita a los judíos, en la Biblia, a tratar bien a los extranjeros, "y no angustiarás al extranjero: pues vosotros sabéis cómo se halla el alma del extranjero, ya que extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto",[8] este conocimiento no es deductivo ni inductivo, ni se funda en la inspección directa, sino que es afín al "sé" de "sé lo que es tener hambre y ser pobre" o "sé cómo funcionan los organismos políticos", o "sé lo que es ser brahmín". Esto no es (para usar la útil clasificación de Gilbert Ryle) ni el "saber que" que nos proporcionan las ciencias, ni el "saber como" característico de una destreza o disposición, ni el conocimiento de la percepción directa, del estar familiarizado, de la memoria, sino el tipo de conocimiento que un administrador o un político tiene que poseer acerca de los hombres con los que está tratando. Si el historiador (o, por lo demás, el comentador contemporáneo de los acontecimientos) está escasamente dotado de esto, si sólo puede apoyarse en técnicas inductivas, entonces, por más precisos que sean sus descubrimientos de hechos, seguirán siendo los de un anticuario, de un cronista o, en el mejor de los casos, de un arqueólogo, pero no los de un historiador. No es sólo su erudición o la creencia en teorías sobre la conducta humana lo que permitió a Marx o a Namier escribir historia de primera calidad.

Quizás pueda arrojarse algo de luz sobre esta cuestión comparando el método histórico con el de la lin-

[7] *Critique of Pure Reason,* trad. Norman Kemp Smith (Londres, 1933), p. 540.

[8] Éxodo, capítulo 23, versículo 9.

güística, o el de los estudios literarios. Ningún erudito podría enmendar un texto sin poseer la capacidad (para lo que no existe técnica) de "penetrar en el espíritu" de otra sociedad o época. Los cerebros electrónicos no pueden efectuar esto: pueden darnos otras posibles combinaciones de letras, pero no elegir entre las mismas con éxito, ya que las reglas infalibles de la programación todavía no se han formulado. ¿Cómo llegan los eruditos dotados a atinar en sus enmiendas? Hacen todo lo que exigiría la más rigurosa de las ciencias naturales; se empapan del texto de sus autores; comparan, contrastan, manipulan combinaciones como el más consumado de los descifradores de códigos; quizás crean en la utilidad de utilizar métodos estadísticos y cuantitativos; formulan hipótesis y las someten a prueba; y todo esto bien podrá ser indispensable, pero no es suficiente. Al final, lo que los guía es un sentido (que se va formando en el estudio de los testimonios) de lo que un autor dado podría, o no podría, haber dicho; de lo que encaja o no en la configuración general de su pensamiento. Esto (permítaseme repetirlo) no es la manera como demostramos que la penicilina cura la pulmonía.

Tal vez el abismo más profundo que separa a los estudios históricos de los científicos se tienda entre el punto de vista del observador y el del actor. Fue esto lo que puso de relieve el contraste entre lo "interior" y lo "exterior" que Vico inició y continuaron luego los alemanes, y que les parece tan sospechoso a los positivistas modernos; entre las preguntas de "¿cómo?", o "¿qué?", o "¿cuándo?", por una parte, y las preguntas de "¿por qué?", "¿conforme a cuál regla?", "¿con qué fin?", "¿por cuál motivo?", por otra parte. Estriba en la diferencia entre la categoría de simple contigüidad o sucesión (las correlaciones a que todas las ciencias pueden reducirse en última instancia) y la de coherencia e interpretación; entre el conocimiento fáctico y la comprensión. Sólo esta última hace inteligible la célebre identidad en la diferencia (que los filósofos idealistas exageraron y de la que

abusaron) en virtud de la cual concebimos que uno y el mismo punto de vista se expresa con manifestaciones diversas, y percibimos afinidades (a veces difíciles, cuando no imposibles, de formular) entre el vestido de una sociedad y su moral, su sistema de justicia y el carácter de su poesía, su arquitectura y sus hábitos domésticos, sus ciencias y sus símbolos religiosos. Es éste el famoso "espíritu de las leyes" de Montesquieu (o de las instituciones) que pertenecen a una sociedad. Ciertamente, sólo esto da su sentido cabal a la noción misma de pertenecer;[9] sin ella no comprenderíamos qué es lo que se quiere dar a entender cuando se dice que algo pertenece a, o es característico o típico de, una edad, un estilo o un punto de vista; ni, a la inversa, sabríamos qué es que una interpretación sea anacrónica, qué es lo que se entiende por incompatibilidad entre un fenómeno dado y su supuesto contexto en el tiempo; esta clase de atribución errada es diferente en especie de la incongruencia formal, o colisión lógica de teorías o proposiciones. Un interés concentrado en sucesos, personas o situaciones particulares[10] en cuanto tales y no como casos particulares de una generalización, es un requisito previo de ese sentido histórico que, como el sentido de la oportunidad en los agentes que persiguen algún propósito en particular, se ve agudizado por el amor, el odio o el peligro; es esto lo que nos guía para comprender, descubrir y ex-

[9] Véanse las pp. 187-188.

[10] "En realidad existen sólo dos maneras de adquirir conocimiento acerca de los asuntos humanos", dice Ranke: "a través de la percepción de lo particular, o a través de la abstracción... La primera es el método de la historia. No hay otra manera...

"En mi opinión, se necesitan dos cualidades para hacer a un verdadero historiador: en primer lugar, tiene que sentir participación y placer en el particular para sí mismo... Tal y como uno se deleita con las flores, sin pensar a qué genero de Linneo... pertenecen..., sin pensar en cómo el todo se manifiesta en el particular.

"No obstante, no basta con esto..., mientras reflexiona [el historiador] sobre el particular, el desarrollo del mundo, en general, se le hará patente." En *The Varieties of History*, ed. Fritz Stern (Nueva York, 1956), pp. 58-59.

plicar. Cuando los historiadores aseveran proposiciones particulares como la de "Lenin desempeñó un papel decisivo en la realización de la Revolución rusa", o "sin Winston Churchill la Gran Bretaña habría sido derrotada en 1940", los fundamentos racionales de tales afirmaciones, cualquiera que pueda ser su grado de plausibilidad, no son idénticos a generalizaciones del tipo de "tales hombres, en tales circunstancias, comúnmente afectan a los acontecimientos de esta manera", las cuales cuentan con testimonios excesivamente flojos; pues no sometemos a prueba a las proposiciones sólo (o ciertamente, en general) mediante sus vínculos lógicos con tales proposiciones generales (o esquemas explicativos) sino, antes bien, en términos de su congruencia con la imagen que nos hemos forjado de una situación específica. No es posible llevar a cabo el análisis de este tipo de conocimiento en un conjunto finito de proposiciones generales y particulares, categóricas e hipotéticas. Todo juicio por nosotros formulado, ya sea en el pensamiento histórico, o ya sea en la vida de todos los días, encierra ideas y proposiciones generales sin las cuales no puede haber pensamiento o lenguaje. A veces, algunas de estas generalizaciones pueden enunciarse claramente y combinarse para la formación de modelos; cuando ocurre esto, surgen las ciencias naturales. Pero el lenguaje descriptivo y explicativo de los historiadores, porque tratan de registrar, o de analizar, o de dar cuenta y razón de fenómenos específicos o inclusive únicos en cuanto tales[11] –las más de las veces por sí mismos–, no puede reducirse, sin residuo, por esa misma razón, a tales fórmulas generales, y menos aún a modelos y a sus aplicaciones. Todo intento de hacerlo se verá frenado desde el principio por el descubrimiento de que la materia de estudio implica una "gruesa" textura de entrecruzadas, perpetuamente cambientes, y fusionantes

[11] Por supuesto, todos los hechos son únicos; aquellos de los que se ocupan los científicos de la naturaleza, no menos que cualesquiera otros; pero no es su singularidad lo que interesa a los científicos.

creencias y suposiciones inconscientes y conscientes, algunas de las cuales son imposibles de formular, aunque todas sean difíciles, a pesar de lo cual en ellas se fundan nuestras concepciones y nuestros actos racionales, los cuales, ciertamente, los exhiben o articulan. Esta es la telaraña de que habla Taine, y sólo es posible avanzar un poco (no se puede decir de antemano hasta dónde) hacia el aislamiento y la descripción de sus ingredientes, si se provoca a nuestra racionalidad para hacerlo. Y aun si lográsemos hacer explícitas a todas (lo cual es absurdo) o a muchas (lo que no es factible) de nuestras proposiciones o creencias generales, tal realización no nos acercaría mayor cosa al ideal científico; pues entre un conjunto de generalizaciones –o de nudos sin analizar de las mismas– y la construcción de un modelo, queda aún mucho campo difícil de cruzar, o impasable: las generalizaciones tienen que exhibir un grado excepcional de constancia y conexión lógica para poder cruzar ese campo.

¿Cómo habremos de llamar a la facultad que exterioriza un artista al elegir sus materiales con una finalidad particular; o la que un político o un publicista necesita cuando adopta una política o expone una tesis, el grado de cuyo éxito dependerá de la medida de su sensibilidad a las circunstancias y a los caracteres humanos, y al juego recíproco específico que se dé entre ellos, con los cuales y sobre los cuales está trabajando? La *Wirkungszusammenhang*, la estructura o configuración general de la experiencia, es algo cuya comprensión podrá ser excepcionalmente valiosa para los hombres de ciencia, pero que es absolutamente indispensable para el historiador. Sin ella, en el mejor de los casos, no pasará de ser un cronista o un especialista técnico; en el peor de los casos, será un deformador de los hechos, y un autor de ínfimas novelas. Podrá alcanzar precisión, objetividad, lucidez, calidad literaria, amplitud de conocimientos, pero a menos que trasmita una visión reconocible de la vida y exteriorice ese sentido de lo que encaja en una situación dada, o lo que no encaja, que constituye la prueba úl-

tima de la cordura; una percepción de una *Gestalt* social que por norma no puede ser formalizada en términos, por ejemplo, de una teoría de campo; a menos que posea una capacidad mínima para esto, el resultado no será reconocido por nosotros como cuenta y razón de la realidad; es decir, de lo que los seres humanos, según entendemos el término, podrían haber sentido, o pensado, o hecho.

Si no me equivoco, fue L. B. Namier quien en cierta ocasión dijo, acerca del sentido de lo histórico, que no existía un atajo *a priori* conducente a un conocimiento del pasado; lo que ocurrió realmente sólo puede establecerse mediante una escrupulosa investigación empírica, a través de la investigación, en la acepción normal del término. Lo que se entiende por sentido histórico no es el conocimiento de lo que ocurrió, sino de lo que *no* ocurrió. Cuando un historiador, al tratar de decir qué es lo que ocurrió y por qué ocurrió, rechaza la infinidad de posibilidades que lógicamente se le ofrecen, que en su gran mayoría son patentemente absurdas y, a la manera de un detective, investiga únicamente aquellas posibilidades que tienen al menos alguna plausibilidad inicial, es este sentido de lo que es plausible –de lo que los hombres, por ser hombres, podrían haber hecho o sido–, lo que constituye el sentido de coherencia con las configuraciones de la vida que he tratado de indicar. Palabras tales como plausibilidad, probabilidad, sentido de la realidad, sentido histórico, denotan categorías cualitativas típicas, que distinguen a los estudios históricos, en contraposición a las ciencias naturales, que tratan de actuar cuantitativamente. Esta distinción que se originó en Vico y Herder, y fue desarrollada por Hegel y *(malgré soi)* por Marx, Dilthey y Weber también, tiene importancia fundamental.

Las dotes que necesitan los historiadores son diferentes de las de los científicos de la naturaleza. Estos últimos tienen que abstraer, generalizar, idealizar, calificar, disociar ideas normalmente asociadas (pues la naturaleza está repleta de extrañas sorpresas, y

debe darse por sabido lo menos posible); deducir, establecer con certeza, reducir todo al máximo grado de regularidad, de uniformidad y, en la medida de lo posible, de pautas repetitivas intemporales. Los historiadores no pueden cumplir su cometido sin poseer una capacidad considerable para pensar en términos generales; pero necesitan, además, atributos peculiares: capacidad para la integración, para percatarse de semejanzas y diferencias cualitativas; sentido de la manera única en que diversos factores se combinan en la situación particular concreta; que tiene que ser, a la vez, no tan diferente de cualquier otra situación que constituya una interrupción total en el flujo continuo de la experiencia humana, ni tan estilizada y uniforme que resulta ser criatura obvia de la teoría y no de carne y hueso. Las capacidades que se necesitan son más las de asociación que las de disociación; de percibir la relación de las partes con el todo, de sonidos o colores particulares con las múltiples melodías o cuadros posibles de los que podrían formar parte; de los vínculos que conectan a los individuos vistos y saboreados como individuos, y no primordialmente como casos particulares de tipos o de leyes. Es esto lo que Hegel trató de colocar bajo el encabezado de la "Razón" sintetizadora, en contraposición al "Entendimiento" analítico; y de proporcionarle su propia lógica. Es la "lógica" que resultó incapaz de una clara formulación o utilidad; es la que no puede incorporarse a los cerebros electrónicos. Tales dotes guardan relación con la práctica, tanto como con la teoría; quizá más directamente con la práctica. El hombre que carece de inteligencia común puede ser un físico genial, pero no un historiador; ni siquiera mediocre. Algunas características indispensables a los historiadores (aun cuando no suficientes por sí solas para obrar) son más afines a las que se necesitan en el comercio humano activo que a las del gabinete, el laboratorio o el claustro. La capacidad para asociar los frutos de la experiencia de manera tal que permita a sus poseedores distinguir, sin el auxilio de reglas, lo medular, perma-

nente o universal, de lo superficial, transitorio o local; esto es, lo que imprime carácter de concreto y plausibilidad, su aliento vital, a las narraciones históricas. La destreza para establecer hipótesis mediante la observación, o la memoria o procedimientos inductivos, aun cuando sea en última instancia indispensable para el descubrimiento de todas las formas de verdad acerca del mundo, no es la más rara de las cualidades que necesitan los historiadores, ni es el deseo de descubrir recurrencias y leyes un síntoma de talento histórico.

Si nos preguntamos cuáles han sido los historiadores que han despertado el máximo de perdurable admiración, encontraremos, creo yo, que no son ni los más ingeniosos, ni los más exactos, ni aun los descubridores de hechos nuevos o de conexiones causales, sino aquellos que (como con los novelistas imaginativos) nos presentan a hombres, o sociedades o situaciones en múltiples dimensiones, en muchos niveles intersecantes simultáneamente; escritores en cuyos relatos las vidas humanas, y sus relaciones así entre sí y con el mundo externo, son lo que sabemos (cuando nos sentimos especialmente lúcidos e imaginativos) que pueden ser. Las dotes que necesitan tener los hombres de ciencia no son éstas: tienen que estar dispuestos a poner todo en tela de juicio; a forjar atrevidas hipótesis no relacionadas con los procedimientos empíricos de costumbre, y llevar sus conclusiones lógicas tan lejos como puedan, libres del control del sentido común o del miedo a apartarse demasiado de lo que es normal o posible en el mundo. Sólo así se descubrirán nuevas verdades y las relaciones entre ellas; verdades que en física o en matemáticas, lo mismo que en psicología o antropología, no dependen de conservar el contacto con la experiencia común humana. En este sentido, querer que la historia se acerque a la condición de ciencia natural es pedirle que contradiga su esencia.

Se acepta, en general, que lo opuesto a captar la realidad es la tendencia a la fantasía o a la utopía. Pero quizá haya más de una forma de desafiar a la realidad. ¿No será que ser acientífico es desafiar, sin

buena razón lógica o empírica, hipótesis y leyes establecidas; mientras que ser ahistórico es lo contrario: ignorar o torcer nuestra concepción de acontecimientos, personas, situaciones particulares en nombre de leyes, teorías, principios derivados de otros campos, lógicos, éticos, metafísicos, científicos, que la naturaleza del medio hace inútiles? ¿Qué otra cosa hacen los teóricos a quienes llamamos fanáticos, porque su fe en determinada configuración no es superada por su sentido de la realidad? Por esto, querer construir una disciplina que sería a la historia concreta lo que la ciencia pura a la aplicada, por más éxito que puedan llegar a alcanzar las ciencias humanas –aun si, como todos, salvo los oscurantistas, pueden esperar, llegasen a descubrir leyes auténticas, confirmadas empíricamente, de las conductas individual y colectiva– parece tratar de encontrarle la cuadratura al círculo. No es una vana esperanza de meta ideal más allá de las fuerzas humanas, sino una quimera, nacida de una falta de comprensión de la naturaleza de las ciencias naturales, o de la historia, o de ambas.

VII. ¿EXISTE AÚN LA TEORÍA POLÍTICA?[1]

I

¿EXISTE aún una materia llamada teoría política? Esta pregunta, formulada con sospechosa frecuencia en los países de habla inglesa, pone en tela de juicio las credenciales mismas del tema de estudio: sugiere que la filosofía política, independientemente de lo que haya sido en el pasado, está hoy muerta o agonizante. El síntoma principal en que parece apoyarse esta creencia es el de que no ha aparecido ninguna obra convincente de filosofía política en el siglo XX. Por obra convincente en el campo de las ideas generales entiendo, por lo menos, aquella que en un campo amplio ha convertido paradojas en lugares comunes, o viceversa. Este me parece ser no más (y no menos también) que un criterio adecuado de la característica en cuestión.

Pero mal se le podrá considerar prueba concluyente. Existen sólo dos buenas razones para certificar la defunción de una disciplina: una es la de que sus presuposiciones medulares, empíricas, o metafísicas o lógicas, ya no son aceptadas, porque se han marchitado (junto con el mundo del que fueron parte), o porque han caído en descrédito, o han sido refutadas. La otra es que nuevas disciplinas hayan pasado a ejecutar el trabajo originalmente emprendido por el estudio más antiguo. Estas disciplinas podrán tener sus propias limitaciones, pero existen; funcionan, y han heredado o usurpado las funciones de sus predecesoras; no ha quedado lugar para el antepasado del que descienden. Tal es la suerte que les tocó a la astrología, la

[1] La versión original de este artículo apareció en francés, con el título de "La théorie politique existe-t-elle?", en la *Revue française de science politique,* II (1961), pp. 309-337. Luego la revisé, para su publicación en inglés, y quiero dar las gracias a S. N. Hampshire, H. L. A. Hart, F. Rossi Landi, P. L. Gardiner, G. J. Warnock, y sobre todo a M. W. Dick, por haberlo leído y comentado en su primera forma.

alquimia, la frenología (los positivistas incluirían a la teología y a la metafísica). Los postulados en que se basaron estas disciplinas fueron destruidos por la argumentación en contra, o bien se desmoronaron por otras razones; por consiguiente, hoy los tenemos meramente por ejemplos de engaño sistemático.

Esta clase de parricidio sistemático es, en efecto, la historia de las ciencias naturales en su relación con la filosofía, y por eso tiene que ver directamente con el tema que nos ocupa. La consideración que viene a cuento es la siguiente: existen al menos dos clases de problemas para los que los hombres han logrado soluciones claras. Los primeros han sido formulados de manera tal que se les puede resolver (al menos en principio, ya que no siempre en la práctica) mediante la observación y la deducción, a partir de datos observados. Éstos determinan los dominios de las ciencias naturales y del sentido común de la vida diaria. Lo mismo si formulo preguntas sencillas, acerca de si hay algo de comer en la alacena, o de qué clases de aves se encuentran en la Patagonia, o de las intenciones de una persona; como si planteo interrogantes más complejas acerca de la estructura de la materia, o de la conducta de las clases sociales, o de los mercados internacionales, sé que la respuesta, para aspirar auténticamente a la verdad, tiene que fundamentarse en la observación que alguien haya hecho de lo que existe u ocurre en el mundo espacio-temporal. Algunos dirían: "observación organizada". Me inclinaría a estar de acuerdo con ellos. Pero las diferencias a este respecto, aun cuando decisivas para la filosofía de la ciencia y para la teoría del conocimiento, no afectan a mi argumento. Todas las generalizaciones e hipótesis y modelos con los que trabajan las ciencias más evolucionadas pueden establecerse o desacreditarse, en última instancia, sólo por los datos de la inspección o de la introspección.

El segundo tipo de pregunta al que podemos esperar que se nos den respuestas claras es formal. Dadas determinadas proposiciones llamadas axiomas, junto

con las reglas para deducir de ellas otras proposiciones, puedo proceder por simple cálculo. Las respuestas a mis preguntas serán válidas o inválidas, según que las reglas que acepto sin disputa como parte de una disciplina dada hayan sido usadas correctamente. Tales disciplinas no contienen aseveraciones basadas en observaciones de hecho; y, por consiguiente, no se espera hoy que nos proporcionen información acerca del universo, independientemente de que se las use o no para proporcionarlo. La matemática y la lógica formal son, por supuesto, los ejemplos conocidos de ciencias formales de este tipo, pero la heráldica, el ajedrez, y las teorías de los juegos, en general, son utilizaciones semejantes de los métodos formales que gobiernan tales disciplinas.

A estos dos métodos de responder preguntas se les puede calificar, muy en general, de empíricos y formales. Entre las características de ambos figuran éstas:

1. Que aun si no conocemos la respuesta a una determinada pregunta, sí sabemos cuáles son los métodos convenientes para buscar la contestación; sabemos cuáles son las respuestas que vienen a cuento de estas preguntas, aun cuando no sean verdaderas. Si se me pregunta cómo funciona el sistema soviético de derecho penal, o por qué fue elegido el señor Kennedy presidente de los Estados Unidos, quizá no sea capaz de dar la respuesta, pero sí sé en cuál región tiene que encontrarse la información del caso, y cómo un especialista utilizaría tales testimonios para obtener la respuesta; tengo que ser capaz de declarar esto en términos muy generales, aunque sea sólo para demostrar que he comprendido la pregunta. De modo semejante, si se me pide la prueba del teorema de Fermat, quizá no pueda darla, y en verdad tal vez no sepa que nadie ha podido encontrarla todavía; pero también sé qué clases de demostraciones se aceptarían como respuestas a este problema, aun cuando puedan ser incorrectas o inconcluyentes, y puedo distinguirlas de las aseveraciones que no vienen al caso del tema. En otras

palabras: en todos los casos, aun cuando no conozco la respuesta, sí sé dónde buscarla, o cómo encontrar una autoridad o un especialista que sabe cómo buscarla.

2. Esto significa, en efecto, que allí donde los conceptos son firmes, claros y aceptados en general, y los métodos de razonar, llegar a conclusiones etc., han sido convenidos y aceptados entre los hombres (al menos por la mayoría de quienes tienen algo que ver en estas cosas), allí y sólo allí es posible construir una ciencia, formal o empírica. Dondequiera que no es factible esto –donde los conceptos son vagos o demasiado disputados, y no se está de acuerdo en general sobre los métodos de argumentación y los requisitos mínimos que constituyen a un especialista, donde encontramos recriminaciones frecuentes acerca de lo que puede o no puede pretender que se le considere como ley, como hipótesis establecida, como verdad indisputada, y así sucesivamente–, nos encontramos, en el mejor de los casos, en el reino de una cuasiciencia. Los principales candidatos para su inclusión en el círculo mágico, que no han logrado pasar las pruebas exigidas, son los habitantes de la vasta, rica y central, pero inestable, volcánica y brumosa región de las "ideologías". Una de las pruebas más sencillas y directas para descubrir en qué región nos encontramos, consiste en averiguar si un conjunto de reglas, aceptadas por la gran mayoría de los especialistas en la materia, y apta para ser incorporada en un libro de texto, puede encontrar aplicación en el campo en cuestión. En la medida en que pueden aplicarse tales reglas, una disciplina se acerca al codiciado estado de ciencia aceptada. La psicología, la sociología, la semántica, la lógica, y quizá algunas ramas de la economía, se hallan en la tierra de nadie; unas más cerca, otras más lejos de la frontera que traza más o menos claramente los límites de las ciencias establecidas.

3. Pero, además de estas dos categorías, hay preguntas que caen fuera de cualquiera de estos grupos. No

es sólo que quizá no sepamos las respuestas a algunas preguntas, sino que no tenemos una idea clara de cómo ponernos a tratar de darles respuesta –de dónde ir a buscar contestación–, de qué constituiría respuesta válida y qué no. Cuando se me pregunta: "¿dónde se encuentra la imagen en el espejo?" o "¿puede detenerse el tiempo?", no estoy seguro de qué clase de pregunta es la que se me está haciendo, o, por cierto, si es que tiene, acaso, sentido. No estoy en mejor situación en lo que respecta a algunas preguntas tradicionales, que probablemente se han formulado desde los comienzos del pensamiento, como las de: "¿cómo empezó el mundo?" y, luego de ésta, "¿qué ocurrió antes del comienzo?" Hay quienes dicen que no son preguntas legítimas; pero, entonces, ¿qué las hace ilegítimas? Hay algo que estoy tratando de preguntar, pues, indudablemente, algo me desconcierta. Cuando pregunto: "¿por qué no puedo estar en dos lugares al mismo tiempo?", "¿por qué no puedo regresar al pasado?", o, pasando a otra región, "¿qué es la justicia?" o "¿es la justicia objetiva, absoluta?", o también "¿cómo podemos estar seguros de que una acción es justa?", no alcanzo a descubrir un método obvio para zanjar todas estas cuestiones. Una de las más claras marcas distintivas de lo filosófico de una pregunta –pues esto es lo que son todas estas preguntas– es que nos desconcierta desde el principio mismo; que carecemos de técnica automática; de pericia universalmente reconocida, para tratar de darle respuesta. Descubrimos que no estamos seguros de lo que debemos hacer para aclarar nuestras mentes, buscar la verdad, aceptar o rechazar respuestas anteriores a estas preguntas.

En estas condiciones, ni la inducción (en su sentido más amplio de razonamiento científico), ni la observación directa (conveniente para las indagaciones empíricas), ni la deducción (exigida por los problemas formales) parecen sernos útiles. Una vez que vemos con claridad la forma en que deberíamos actuar, las preguntas dejan de parecernos filosóficas.

La historia –y ciertamente, el avance– del pensamiento humano (esto quizá sea una verdad trillada) ha consistido de hecho, en gran medida, en la distribución gradual de todas las preguntas fundamentales que formulan los hombres en uno u otro de dos comportamientos bien organizados: el empírico y el formal. Cada vez que los conceptos se tornan firmes, claros y obtienen aceptación universal, comienza a existir una ciencia nueva, natural o formal. Para emplear un símil que no puedo decir que haya inventado yo, la filosofía es como un sol radiante que, de vez en cuando, se desprende de fragmentos de sí mismo; estas masas, cuando se enfrían, adquieren una estructura firme y reconocible que les es propia, e inician carreras independientes como planetas pulcros y regulares; pero el sol central sigue por su camino, y no parece perder ni masa ni brillantez. El *status* y la vitalidad de la filosofía son otra cuestión, y parecen estar conectados directamente con el grado en que se ocupa de las cuestiones que preocupan al hombre común. La relación de la filosofía con la opinión y el comportamiento constituye un problema capital, tanto de la historia como de la sociología, demasiado amplio para que nos pongamos aquí a reflexionar sobre él. Lo que nos interesa es que la filosofía en un estado de su desarrollo puede llegar a convertirse en ciencia, en la siguiente etapa.

No fue una confusión del pensamiento lo que hizo que la astronomía, por ejemplo, fuese considerada como disciplina filosófica, en los tiempos de Escoto Erígena, pongamos por caso, cuando sus conceptos y métodos no eran lo que hoy consideraríamos firmes o claros, y el papel desempeñado por la observación en relación con nociones teológicas *a priori* (por ejemplo, el anhelo de todo cuerpo de realizar la plena perfección de su naturaleza) hacían imposible determinar si la amalgama a la que se conocía con el nombre de conocimiento de los cuerpos celestes era empírica o formal. Tan pronto como se desarrollaron conceptos claros y técnicas específicas, apareció la ciencia de la astronomía. En otras palabras, en sus comienzos,

la ciencia de la astronomía no podía ser relegada a alguno de los dos compartimientos, aun si se hubiesen distinguido claramente compartimientos tales como lo empírico y lo formal; y, por supuesto, fue parte del rango "filosófico" de la antigua astronomía medieval el que la civilización de aquella época (la "superestructura", dirían los marxistas) no permitiese que la distinción entre los dos compartimientos se trazara claramente.

Por consiguiente, lo característico de las preguntas específicamente filosóficas es que no satisfacen (y algunas de ellas quizá nunca satisfarán) las condiciones exigidas a las ciencias independientes, de las cuales la principal es que la ruta de su solución tenga que estar implícita en su misma formulación. No obstante, hay algunos temas que se encuentran claramente a punto de lanzarse a volar y de divorciarse del cuerpo principal en el que nacieron, a la manera como la física, la matemática, la química y la psicología hicieron en su momento. Uno de ellos es la semántica; otro, la psicología; con un pie, aunque a desgano, están hundidas todavía en suelo filosófico; pero dan señales de una tendencia a soltarse y emanciparse, y a que sólo las memorias históricas les hablen de sus años anteriores más confusos, aun cuando hayan sido, en algunos aspectos, más ricos.

II

Entre los temas que han seguido siendo obstinadamente filosóficos, y, no obstante repetidos esfuerzos, no han logrado transformarse en ciencias, figuran algunos que encierran en su esencia misma juicios de valor. La ética, la estética, la crítica que se ocupa explícitamente de ideas generales; todos, salvo los más técnicos tipos de historia y de erudición humanística, viven aún en diversos puntos de este limbo, incapaces, o no dispuestas a pasar por la puerta empírica, o por la formal. El simple hecho de que unos juicios de valor tengan que ver con una empresa intelectual no la des-

califica patentemente para que se le reconozca como ciencia. El concepto de salud normal encierra, evidentemente, una valoración, y aun cuando existe un consenso universal suficiente acerca de lo que constituye una buena salud, un estado normal, una enfermedad, etc., este concepto, no obstante, no forma parte, como elemento intrínseco, de las ciencias de la anatomía, la fisiología, la patología, etc. La búsqueda de la salud podrá ser el más fuerte de los factores sociológicos y psicológicos (y morales) en la creación y fomento de estas ciencias; determina cuáles problemas y aspectos de la materia han recibido el máximo de atención; pero no se hace referencia al mismo en la ciencia, tal y como los usos de la historia o de la lógica no tienen que ser mencionados en obras de historia o de lógica. Si un valor tan claro, tan universalmente aceptado, "objetivo", como es el de un estado de salud deseable, no forma parte de la estructura de las ciencias naturales, este hecho es aún más notable en campos más controvertidos. Los intentos que se han realizado, desde los tiempos de Platón hasta la fecha (particularmente persistentes y numerosos en el siglo XVIII) por constituir ciencias objetivas de la ética y de la estética sobre la base de valores universalmente aceptados, o de los métodos para descubrirlos, no han tenido mayor éxito; en lo que respecta a los valores, el relativismo, el subjetivismo, el romanticismo y el escepticismo, no cejan en entrometerse.

Podríamos preguntarnos ahora: ¿cuál es la posición de la teoría política? ¿Cuáles son sus problemas más característicos? ¿Son empíricos, son formales, o no son nada de esto? ¿Abarcan necesariamente cuestiones de valor? ¿Se hallan en camino de alcanzar un *status* independiente, o por su misma naturaleza están obligados a no ser sino un elemento en un *corpus* de pensamiento más grande?

Entre los problemas que forman el meollo de la teoría política tradicional se encuentran aquellos que guardan relación, por ejemplo, con la naturaleza de la

igualdad, de los derechos, de las leyes, de la autoridad, de las reglas. Pedimos el análisis de estos conceptos, o nos preguntamos cómo funcionan estas expresiones en nuestro lenguaje, o cuáles formas de conducta prescriben o prohíben y por qué, o en cuál sistema de valores o de punto de vista encajan, y de qué manera lo hacen. Cuando planteamos la que quizá sea la más fundamental de las interrogantes políticas: "¿por qué debería alguien obedecer a alguien?", no preguntamos "¿por qué obedecen los hombres?" –algo que, empíricamente, la psicología, la antropología y la sociología podrían ser capaces de responder–, ni tampoco "¿quién obedece a quién, cuándo y dónde, y determinado por cuáles causas?", que quizá podría contestarse fundándose en testimonios sacados de estos campos, o de campos semejantes. Cuando preguntamos por qué debería obedecer un hombre, estamos pidiendo la explicación de lo que es normativo en nociones tales como las de autoridad, soberanía, libertad, y la justificación de su validez en argumentos políticos. Estas son las palabras en nombre de las cuales se emiten órdenes, se obliga a los hombres, se libran guerras, se crean sociedades nuevas y se destruyen las viejas, expresiones que desempeñan un papel tan grande en nuestras vidas como cualesquiera otras, hoy día. Lo que hace que tales preguntas sean a primera vista filosóficas es que no existe acuerdo amplio sobre el significado de algunos de los conceptos a que nos referimos. Existen marcadas diferencias sobre lo que constituye razón válida para la acción en estos campos; o acerca de cómo habrán de establecerse, o aun hacerse plausibles, proposiciones que vengan al caso; acerca de quién o de qué constituye autoridad reconocida para decidir estas cuestiones; y, por consiguiente, no hay consenso sobre la frontera entre la crítica pública válida y la subversión, o entre la libertad y la opresión, y así por el estilo. Mientras las respuestas que entran en conflicto se sigan dando a tales preguntas por parte de escuelas y pensadores diferentes, las perspectivas para el establecimiento de una ciencia,

empírica o formal, en este campo habrán de parecer remotas. Ciertamente, parece claro que los desacuerdos en torno a los análisis de los conceptos de valor surgen, las más de las veces, de diferencias más profundas, ya que las nociones de derecho, justicia o libertad, pongamos por caso, habrán de ser radicalmente distintas para los teístas y para los ateos, para los deterministas mecanicistas y para los cristianos, para los hegelianos y para los empiristas, para los irracionalistas románticos y para los marxistas, y así sucesivamente. No está menos claro que estas diferencias no son, al menos a primera vista, ni lógicas ni empíricas, y por lo común se han clasificado bien como irreductiblemente filosóficas.

Esto encierra por lo menos una implicación importante. Si formulamos la pregunta kantiana que diría: "¿en qué clase de mundo es posible, en principio, la filosofía política, la clase de discusión y de argumento en que consiste?", la respuesta tendría que ser "sólo en un mundo en el que chocan los fines". En una sociedad dominada por una sola meta, en principio sólo podrían existir disputas acerca de los medios idóneos para alcanzar este fin, y las discusiones sobre medios son técnicas; es decir, tienen carácter científico y empírico: pueden arreglarse mediante experiencias y observaciones, o cualesquiera otros métodos que se usen para descubrir causas y correlaciones; se les puede reducir, al menos en principio, a ciencias positivas. En tal sociedad no podrían surgir serias disputas acerca de fines o de valores políticos, y sólo se suscitarían diferencias en torno a los caminos más directos para lograr la meta. Ciertamente, algo como esto fue aseverado, en efecto, por Saint-Simon y por Comte; y también, de acuerdo con algunas interpretaciones de su pensamiento, por el propio Marx, al menos después de que la "prehistoria", es decir, la lucha de clases, haya terminado, y haya comenzado la verdadera "historia" del hombre, el ataque unificado sobre la naturaleza para obtener los bienes acerca de cuya deseabilidad toda la sociedad esté de acuerdo. De esto se sigue que

la única sociedad en que la filosofía política en su sentido tradicional, es decir, el de investigación que se ocupe no sólo de la elucidación de conceptos, sino del examen crítico de las presuposiciones y supuestos, y de la discusión del orden de las prioridades y de los fines últimos, será aquella en la que no exista aceptación total de un solo fin. Pueden existir muchas razones para esto: porque no haya sido aceptado un solo fin por un número suficiente de personas; porque ningún fin pueda considerarse último, ya que, en principio, no puede existir garantía de que otros valores no puedan capturar la razón o las pasiones de los hombres; porque no pueda descubrirse un fin final, único, por cuanto los hombres pueden perseguir muchos fines distintos, ninguno de los cuales sea un medio para otro, o parte de éste; y así sucesivamente. Algunos de estos fines podrán ser públicos o políticos; tampoco hay razón para suponer que todos ellos tengan que ser, aun en principio, compatibles entre sí. A menos que la filosofía política se circunscriba al análisis de conceptos o de expresiones, sólo se le puede cultivar en una sociedad pluralista, o potencialmente pluralista. Pero como todo análisis, por abstracto que sea, encierra en sí mismo un enfoque crítico de los supuestos que se quieren analizar, esta distinción es puramente académica. El monismo rígido es compatible con el análisis filosófico sólo en teoría. La desdicha de la filosofía en los regímenes despóticos de nuestra propia época nos proporciona las pruebas concretas concluyentes de esta tesis.

III

Permítaseme aclarar más esto. Si construyéramos una sociedad en la que fuese creencia universal (o que lo creyesen al menos tantas personas como las que creen que el objeto de la medicina es fomentar o conservar la salud, y están de acuerdo en qué debe entenderse por salud) la de que existe una sola finalidad

suprema: por ejemplo, una sociedad tecnocrática consagrada al fin único de la más plena realización de todas las facultades humanas; o una sociedad utilitarista que se propusiese como fin el máximo de felicidad para los hombres; o una sociedad platónica, tomista, o comunista, o anarquista, o cualquier otra sociedad que sea monista en este sentido, entonces, es patente que lo único que importaría sería encontrar los caminos correctos para llegar al fin universalmente aceptado.

Esta aseveración tiene que modificarse en dos respectos, al menos. En primer lugar, el esquema está artificialmente simplificado en exceso. En la práctica, la clase de fin que puede conseguir la adhesión de una sociedad –la felicidad, el poder, la obediencia a la voluntad divina, la gloria nacional, la realización del individuo, o alguna otra pauta vital– es tan general que deja abierta la cuestión de qué clases de vidas o de comportamientos lo encarnan. Ninguna sociedad puede ser tan "monolítica" que no exista un vacío entre su finalidad suprema y los medios que conducen a la misma; un vacío que trata de llenarse con fines secundarios, valores penúltimos, que no son medios para el fin final, sino elementos del mismo, o expresiones suyas; y éstos, a su vez, encarnan en finalidades todavía más específicas en niveles aún más bajos, y así, hacia abajo, hasta llegar al problema de la conducta de todos los días. "¿Qué debemos hacer?" es una pregunta que se puede presentar en cualquier nivel; desde el más alto, hasta el más bajo: en cualquier punto pueden surgir dudas y disputas en lo concerniente a los valores de que se trate, en cualquiera de estos niveles, y a la relación de estos valores entre sí.

Estas cuestiones no son puramente técnicas o empíricas; no son meramente problemas acerca de los mejores medios para lograr un fin dado; tampoco son simples cuestiones de coherencia lógica; es decir, formales o deductivas; antes bien, son propiamente filosóficas. Para poner ejemplos contemporáneos: lo que se alega en favor de la integración de negros y

blancos en el sur de los Estados Unidos no es que sea un medio conducente a la realización de una meta externa a sí misma –la justicia social o la igualdad–, sino que es en sí una forma de ella, un valor en la jerarquía de valores. O también, lo de "un hombre, un voto", o los derechos de las minorías o de los territorios coloniales no son, de igual manera, medios particulares de promoción de la igualdad, que en teoría podría realizarse no menos bien con otros medios –mediante procedimientos electorales más ingeniosos, por ejemplo–, no son simples cuestiones de maquinaria, sino, para quienes creen en estos principios, ingredientes intrínsecos al ideal de la igualdad social, por lo que se les debe perseguir en sí mismos, y no sólo en vista de sus resultados. Se sigue de esto que, aun en una sociedad dominada por una sola finalidad suprema, las preguntas en torno a lo que debe hacerse, sobre todo cuando los fines subordinados entran en conflicto, no pueden responderse automáticamente mediante un razonamiento deductivo a partir de premisas aceptadas, con el auxilio de un adecuado conocimiento de los hechos, como algunos pensadores, a veces Aristóteles, o Bertrand Russell en su fase media, o muchos casuistas católicos, parecen haber supuesto.

Además, y ésta es nuestra segunda modificación, bien podría ocurrir que aun cuando las fórmulas aceptadas por una sociedad fuesen sagradas e inmutables, podrían tener significados diferentes –y quizá incompatibles– para diferentes personas y en situaciones distintas; el análisis filosófico de los conceptos del caso bien podría sacar a luz tajantes desacuerdos. Eso es lo que patentemente ha ocurrido cuando el fin o el ideal de una sociedad se ha expresado en términos tan vagos y generales, como los del bien común, el cumplimiento de la voluntad divina, o los derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, y otros por el estilo.

No obstante, y a pesar de las modificaciones anteriores, el modelo estilizado de una sociedad cuyos fines están dados de una vez por todas, y que se interesa

únicamente en el descubrimiento de medios, es una abstracción útil. Es útil, porque demuestra que, para reconocer la realidad de las cuestiones políticas, es necesario presuponer un pluralismo de valores –sean últimos, sea que se encuentren en los escalones más bajos de la jerarquía de valores–, reconocimiento que es incompatible con una estructura de valores según la cual todo-es-o-bien-un-fin-indiscutible-o-un-medio. Tampoco puede decirse que la situación monista sea totalmente una ficción teórica. En situaciones críticas, en las que la desviación respecto de la norma puede traer consecuencias desastrosas –en una batalla, en los quirófanos, en las revoluciones–, el fin es totalmente concreto, están fuera de lugar las interpretaciones discrepantes, y toda la acción se concibe como un medio conducente a un fin. Una de las estratagemas de los regímenes totalitarios es presentar todas las situaciones como estados críticos de excepción, lo cual exige la inmisericorde eliminación de todas las metas, interpretaciones, formas de conducta salvo el fin inmediato, concreto, absolutamente específico, que obliga a todo el mundo, que requiere de medios y fines tan clara y estrechamente definidos que resulta fácil imponer sanciones para quienes no los persigan.

Encontrar caminos es tarea de los especialistas. Por consiguiente, es razonable que tal sociedad se ponga en manos de especialistas de experiencia, conocimientos, talento y probidad comprobados, cuya tarea, para decirlo con el símil de Saint-Simon, es conducir a la caravana humana hasta el oasis, cuya realidad y deseabilidad es reconocida por todos. En tal sociedad, cualesquiera que sean sus demás características, esperaríamos encontrar un estudio intensivo de la causación social; sobre todo, de cuáles son los tipos de organización social que rinden los mejores resultados; es decir, cuáles son idóneos para conducir a la sociedad hacia el fin supremo. En tal sociedad, el pensamiento político se nutriría de todos los datos que le pudiesen proporcionar las ciencias empíricas de la historia, la psicología, la antropología, la sociología, el

derecho comparado, el derecho penal, la biología, la fisiología, y así sucesivamente. La meta (y la mejor manera de eludir los obstáculos que se le oponen) puede aclararse como resultado de la realización de estudios cuidadosos del pensamiento y de la conducta humanos; y su carácter general no tendrá que ser en ninguna etapa oscuro y dudoso; de otra manera, las diferencias de los juicios de valor se insinuarían también en las ciencias políticas, e inyectarían cuestiones que sólo se pueden calificar de filosóficas (o cuestiones de principio) que no se pueden resolver, ni con medios empíricos, ni por procedimientos formales. Se pueden tolerar diferencias de interpretación de hechos –siempre que no estén contaminadas por desacuerdos acerca de los fines de la vida–; pero para que la ciencia política se convierta en ciencia aplicada, lo que se necesita es un solo modelo dominante –como el modelo de cuerpo sano del médico–, aceptado por la totalidad, o por la mayoría de la sociedad en cuestión. El modelo será su "fundamento ideológico". Aun cuando tal modelo es condición necesaria para la existencia de tal ciencia, quizá no sea, ni aun entonces, suficiente.

Es en este punto donde la profunda división entre monistas y pluralistas se torna decisiva y conspicua. De un lado, tenemos a los platónicos y aristotélicos, estoicos y tomistas, positivistas y marxistas, todos los cuales quieren traducir los problemas políticos a términos científicos. Para ellos, los fines humanos son objetivos: los hombres son lo que son, o cambian conforme a leyes descubribles; y sus necesidades, o intereses, o deberes, pueden establecerse mediante los métodos correctos (naturalistas, trascendentales o teológicos). Dado que podemos llegar más allá del error y la confusión mediante modos de investigación verdaderos y confiables –la intuición metafísica, o las ciencias sociales, o algún otro instrumento confiable– y, de tal modo, establecer lo que es bueno para los hombres y cómo efectuarlo, los únicos problemas insolutos serán más o menos técnicos: cómo obtener los medios

para conseguir esos fines, y cómo distribuir lo que proporcionan los medios técnicos de la manera mejor social y psicológicamente. Esto, en los más generales de los términos, es el ideal, tanto de los ateos ilustrados del siglo XVIII, como de los positivistas del XIX; de algunos marxistas del siglo XX, y de aquellas iglesias que saben el fin para el que fue hecho el hombre, y saben que en principio es alcanzable –o, al menos, que es tal, que el camino conducente a él es discernible– aquí, abajo.

De otra parte, tenemos a los que creen en alguna forma de pecado original o en la imposibilidad de la perfección humana, por lo que propenden a mostrarse escépticos respecto de que pueda alcanzarse una solución final para los más profundos problemas humanos. Entre ellos se encuentran los escépticos y los relativistas, así como los que creen que los esfuerzos que se realizan para resolver los problemas de una época o una cultura modifican tanto a los hombres que los ejecutan como a los beneficiarios de las soluciones, con lo cual se crean nuevos hombres y problemas nuevos, cuyo carácter no puede ser previsto hoy, y menos analizado y resuelto, por hombres limitados por sus propios horizontes históricos. Aquí encontramos también a las numerosas sectas de los subjetivistas e irracionalistas; y en particular, a aquellos pensadores románticos que sostienen que los fines de la acción no se descubren, sino que los crean los individuos, o las culturas, o las naciones, como son creadas las obras de arte; por lo cual, la respuesta a la pregunta que dice "¿qué deberíamos hacer?", es indescubrible; no porque rebase nuestras capacidades al encontrarle respuesta, sino porque, como la pregunta no es de hecho la solución, no estriba en descubrir algo que es lo que es, independientemente de que sea descubierto o no –una proposición o fórmula, un bien objetivo, un principio, un sistema de valores subjetivo u objetivo, una relación entre una mente y algo no-mental–, sino que reside en la acción: algo que no puede encontrarse, sino que tiene que ser inventado, un acto de la voluntad o

de la fe, o una creación que no obedezca a reglas, leyes o hechos pre-existentes. También aquí encontramos a esos herederos del romanticismo en el siglo xx, a los existencialistas, con su creencia en el compromiso libre de los individuos con acciones o formas de vida determinadas por el agente que elige libremente; tal elección no toma en cuenta normas objetivas, ya que se sostiene que son una forma de ilusión o "falsa conciencia", y la creencia en tales ficciones se atribuye psicológicamente al miedo de la libertad –a ser abandonado, dejado a sus propias fuerzas–, terror que conduce a la aceptación acrítica de sistemas que pretenden poseer autoridad objetiva, de espurias cosmologías teológicas o metafísicas que se han erigido en garantes de la eterna validez de reglas y principios morales o intelectuales. No andan lejos, tampoco, los fatalistas y los místicos, así como los que creen que el accidente domina la historia, y otros irracionalistas; pero también encontramos a aquellos indeterministas y a aquellos racionalistas perturbados, que dudan de la posibilidad de descubrir una naturaleza humana fija, obediente a reglas invariables; especialmente aquellos para quienes la proposición de que las necesidades futuras de los hombres y su satisfacción son predecibles no casa con una idea de la naturaleza humana que envuelve conceptos tales como los de voluntad, elección, esfuerzo, finalidad o propósito, con su presuposición de perpetua apertura de nuevos caminos para la acción, presuposición que forma parte de la definición misma de *hombre*. Esta última es la posición adoptada por aquellos marxistas modernos que, ante las versiones más burdas y populares de la doctrina, han comprendido las implicaciones de sus propias premisas y principios.

IV

Las creencias de los hombres en la esfera de la conducta son parte de la concepción que se forman de sí

mismos y de los demás como seres humanos; y esta concepción, a su vez, consciente o no, es intrínseca a su imagen del mundo. Esta imagen podrá ser completa y coherente, o borrosa o confusa; pero, casi siempre, y especialmente en el caso de quienes han tratado de expresar lo que conciben que es la estructura del pensamiento o de la realidad, puede demostrarse que está dominada por uno o más modelos o paradigmas: mecanicista, orgánico, estético, lógico, místico, moldeado por la influencia más fuerte del día –religiosa, científica, metafísica o artística–. Este modelo o paradigma determina así el contenido como la forma de las creencias y de la conducta. Un hombre que, como Aristóteles, o como Tomás de Aquino, cree que todas las cosas pueden definirse en términos de su finalidad, y que la naturaleza es una jerarquía o pirámide ascendente de tales entidades finalistas, se encuentra comprometido con la idea de que el fin de la vida humana consiste en la realización de sí mismo, y el carácter de esta realización depende de la clase de naturaleza que sea la propia de un hombre, y del lugar que ocupe en la actividad armoniosa de toda la empresa universal de autorrealización. Se sigue de esto que la filosofía política y, más particularmente, el diagnóstico de las posibilidades y propósitos políticos de un aristotélico o de un tomista será *ipso facto* radicalmente diferente de los de alguien que, pongamos por caso, ha aprendido de Hobbes, de Spinoza, o de algún positivista moderno, que no existen fines en la naturaleza; que lo único que hay son leyes causales (o funcionales, o estadísticas); sólo ciclos repetitivos de acontecimientos, los cuales, sin embargo, y dentro de ciertos límites, pueden dominarse para cumplir las finalidades del hombre; con el corolario de que la persecución de fines no es sino un producto, en la conciencia humana, de los procesos naturales de leyes que el hombre no puede cambiar significativamente, ni dar de ellos cuenta y razón, si por esto último se entiende dar una explicación en términos de las metas de un Creador que no existe, o de una naturaleza de la que no tiene

sentido decir que persigue fines; pues, ¿qué sería eso sino tratar de atribuirle una categoría humana subjetiva, caer en la falacia del animismo o del antropomorfismo?

El caso es semejante en lo que respecta a la cuestión de la libertad y de la autoridad. La pregunta que dice: "¿por qué debería obedecer (en vez de hacer lo que me venga en gana)?", será contestada (como lo ha sido) de una manera por quienes como Lutero, o Bodino, o los eslavófilos rusos, y muchos otros, cuyos pensamientos han estado intensamente teñidos por las imágenes bíblicas, conciben la vida (aunque de maneras muy diferentes) en términos de las relaciones de los hijos con el padre, y a las leyes como sus órdenes; donde la fidelidad, la obediencia, el amor y la presencia de una autoridad inmediata no son motivo de disputa, y rodean la vida desde el nacimiento hasta la muerte como relaciones o agentes reales y palpables. A esta pregunta darán respuesta muy diferente los seguidores de Platón o de Kant, por ejemplo (no obstante que es toda una inmensidad la que separa a estos dos pensadores), que creen en verdades permanentes, impersonales, universales, objetivas, concebidas conforme al modelo de las leyes lógicas, o matemáticas o físicas, por analogía con las cuales formaron sus conceptos políticos. Otro conjunto más de respuestas, totalmente desemejante, estará determinado por las grandes concepciones vitalistas, cuyo modelo se ha sacado de los hechos del crecimiento, como los concibió la antigua biología, y para la cual la realidad es un proceso orgánico, cualitativo, que no puede descomponerse por análisis en unidades cuantitativas. Otras se originarán en mentes dominadas por la imagen de alguna fuerza central, que impulsa hacia adelante, con diversas formas, como algún gnóstico o brahmín con su noción de autocreación perpetua; o podrán rastrearse hasta algún concepto tomado de la actividad artística, en la que al universo no se le ve como un proceso inconsciente cuasibiológico del espíritu o de la carne, sino como la interminable creación de un demiurgo, en la que la libertad y

la autorrealización estriban en el reconocimiento que los hombres hacen de sí mismos como actores en el proceso finalista de la creación cósmica, visión que se revela plenamente sólo a aquellos seres a quienes la naturaleza del mundo se les hace patente, al menos fragmentariamente, a través de su propia experiencia como creadores (algo afín a esto emanó de las doctrinas de Fichte, Schelling, Carlyle, Nietzsche y otros pensadores románticos, así como de Bergson y, en algunos lugares, de Hegel, y en los escritos de juventud de Marx, obsesionados por modelos estético-biológicos); algunos de éstos, como los anarquistas y los irracionalistas, conciben a la realidad como libertad respecto de todas las reglas e ideales fijos –trabas, aun cuando se las imponga uno mismo, para el libre espíritu creativo–, doctrina de la que, para mi gusto, hemos oído demasiado. El modelo mismo puede considerarse producto de factores históricos: las consecuencias sociales (y psicológicas) del desarrollo de las fuerzas productivas (como enseñó Marx), o como los efectos, en las mentes de los individuos, de procesos puramente psicológicos, que Freud y sus discípulos han investigado. El estudio de los mitos, las racionalizaciones, las ideologías y las pautas obsesivas de muy diversas clases se ha convertido en una gran y fecunda preocupación de nuestro tiempo. La suposición fundamental subyacente a este enfoque es la de que al modelo "ideológico" no se llegó mediante métodos racionales, pero es producto de factores causales; puede disfrazarse con ropajes racionales, pero dada la situación histórica, o económica, o geográfica, o psicológica, tendría que haber surgido, en todo caso, de una o de otra manera.

Para los pensadores políticos, sin embargo, la pregunta primordial no tiene que ver con la génesis y las circunstancias del crecimiento, sino con la validez y la verdad: ¿deforma el modelo la realidad? ¿Nos ciega a diferencias y semejanzas reales, y genera otras, ficticias? ¿Suprime, viola, inventa, engaña? En el caso de las explicaciones o hipótesis científicas (o del sentido común), las pruebas de la validez comprenden un in-

cremento en el poder de predicción exacta (o más refinada), o de control de la conducta del sujeto de que se trate. ¿Es el pensamiento político práctico y empírico en este sentido? Maquiavelo, y en grados diferentes Hobbes, Spinoza, Helvecio, Marx hablan a veces como si lo creyesen. Esta es una de las interpretaciones de la famosa doctrina de la unidad de la teoría con la práctica. Pero, ¿es una explicación correcta de los propósitos o las realizaciones, para no hablar más que de los modernos, de Locke, o Kant, o Rousseau o Mill o los liberales, los existencialistas, los positivistas lógicos, los analistas lingüísticos y los teóricos del derecho natural de nuestros mismos días? Y, si no lo es, ¿por qué no lo es?

Volviendo a la noción de modelos, es ahora lugar común decir que los datos de la observación se pueden acomodar en casi cualquier modelo teórico. Quienes están obsesionados por un modelo pueden aceptar hechos, proposiciones generales, hipótesis, y aun métodos de argumentación adoptados y perfeccionados por quienes se hallan dominados por un tipo harto distinto de modelo. Por esta razón, la teoría política, si por teoría no entendemos más que las hipótesis y explicaciones causales o funcionales que tienen como objeto explicar únicamente lo que ocurre –en este caso, lo que los hombres han pensado, o hecho, o pensarán o harán–, bien puede ser una indagación empírica progresiva, capaz de despegarse de sus fundamentos originales metafísicos o éticos, y suficientemente adaptable como para conservar, a través de numerosos cambios del clima intelectual, su propio carácter y desarrollo como ciencia independiente. Al fin de cuentas, hasta las matemáticas, aun cuando estuviesen vinculadas con la metafísica y la teología –y obstaculizadas por ellas– han progresado, no obstante, desde los tiempos de los griegos hasta nuestros días; también lo han hecho las ciencias naturales, al menos desde el siglo XVII, a pesar de grandes transformaciones en las *Weltanschauungen* de las sociedades en las que fueron creadas.

Pero quisiera decir una vez más que, a menos

que se conciba a la ciencia política en estrechos términos sociológicos, difiere de la ciencia política o de cualquier otra indagación empírica en que se ocupa de campos algo diferentes; a saber: de temas tales como el de qué es específicamente humano y qué no es, y por qué; el de si categorías específicas (por ejemplo, las de propósito, o de pertenecer a un grupo, o de derecho) son indispensables para comprender lo que son los hombres; y así, inevitablemente, de la fuente, de los alcances y de la validez de algunas metas humanas. Si tal es su tarea, no puede, por la naturaleza misma de sus intereses, eludir la evaluación; está totalmente comprometida con el análisis de las ideas de bueno y malo, de permitido y prohibido, de lo armonioso y lo discordante, así como de la validez de las conclusiones a que se llegue acerca de las mismas, problemas con los que tendrá que tropezar, más tarde o más temprano, toda discusión en torno a la libertad, la justicia, la autoridad o la moralidad política. Estas concepciones centrales, morales, políticas, estéticas han cambiado cuando los modelos metafísicos omnicomprensivos, en los que son elementos esenciales, también se han modificado. Todo cambio en el modelo central es un cambio en las formas en que los datos de la experiencia son percibidos e interpretados. El grado en que tales categorías estén empapadas en evaluaciones dependerá, indudablemente, de su conexión directa con deseos e intereses humanos. Las aseveraciones acerca de la naturaleza física pueden alcanzar la neutralidad a este respecto; esto es más difícil cuando los datos son los de la historia, y casi imposible en el caso de la vida moral y social, donde las palabras están ineludiblemente cargadas de contenido ético, o estético o político.

Suponer, entonces, que han existido o han podido existir épocas sin filosofía política es como suponer que, como ha habido épocas de fe, debe de haber habido épocas de incredulidad total. Pero esta es una noción absurda: no existe actividad humana sin alguna clase de concepción general: el escepticismo, el ci-

nismo, la negativa a tratar cuestiones abstractas o a poner en tela de juicio valores, el más endurecido oportunismo, el menosprecio por la teorización, todas las variedades del nihilismo son, por supuesto, otras tantas posiciones metafísicas y éticas, actitudes comprometidas. Cualesquiera que hayan sido las demás enseñanzas de los existencialistas, esto nos han hecho ver con claridad. La idea de una teoría (o modelo), completamente *wertfrei* (libre de error) de la acción humana (a diferencia, digamos, de la conducta animal) se funda en un ingenuo error acerca de lo que debe ser la objetividad o neutralidad en los estudios sociales.

V

La noción de que un símil o modelo, sacado de una esfera es necesariamente engañoso cuando se le aplica a otra, y de que es posible pensar sin tales analogías, de alguna manera directa –"cara a cara" con los hechos–, no resiste a la crítica. Pensar es generalizar; generalizar es comparar. Pensar en un fenómeno o enjambre de fenómenos es pensarlo en términos de sus semejanzas y diferencias con otros. Esto es ahora un tremendo lugar común. Se sigue que, sin paralelos y analogías entre una esfera de pensamiento y acción y otra, consciente o no, la unidad de nuestra experiencia –nuestra experiencia misma– no sería posible. Todo lenguaje y todo pensamiento es, en este sentido, necesariamente "metafórico". Los modelos, una vez que se les ha hecho conscientes y explícitos, pueden resultar obsoletos o engañosos. Sin embargo, aun el más desacreditado de tales modelos en política –el contrato social, el patriarcalismo, la sociedad orgánica, etc.– tiene que haber poseído alguna validez inicial, para ejercer sobre el pensamiento la influencia que ejerció.

Ninguna analogía que haya sido lo suficientemente poderosa para haber gobernado los conceptos de generaciones de hombres puede haber sido totalmente especiosa. Cuando Juan Bodino, o Herder, o los eslavó-

filos rusos, o el sociólogo alemán Tönnies, transfieren la noción del nexo familiar a la vida política, nos recuerdan aspectos de relaciones entre hombres, unidos por lazos tradicionales o vinculados por hábitos y fidelidades comunes, que han sido mal representadas por los estoicos, o Maquiavelo, o Bentham, o Nietzche, o Herbert Spencer. Así también, la comparación de la ley con alguna autoridad constituida en cualquiera de los tres tipos de orden social distinguidos por Max Weber arroja alguna luz sobre el concepto de Derecho. De manera semejante, el contrato social es un modelo que hasta nuestros días ayuda a explicar algo de lo que los hombres sienten que anda errado cuando un político declara que toda una clase de la población (los capitalistas o los negros, por ejemplo) queda fuera de la comunidad, sin derecho a los beneficios conferidos por el Estado y por sus leyes. Así también, la imagen leninista de la fábrica que no necesita de supervisión por parte de policías coercitivos, luego de que el Estado ha desaparecido; la imagen de Maistre del verdugo y sus víctimas como piedra sillar de toda autoridad, o de la vida como un campo de batalla perpetuo en el que sólo el terror del poder sobrenatural detiene a los hombres de la mutua exterminación; el papel del Estado como policía de tránsito y vigilante nocturno (la desdeñosa descripción que Lassalle nos dejó del ideal liberal); la analogía del gobierno con un fideicomiso, de Locke; el uso constante que hicieron Burke y todo el movimiento romántico de metáforas sacadas del crecimiento y la degradación orgánicos; el modelo soviético de un ejército en marcha, con sus atributos y valores anexos, como los de la fidelidad que se prohíbe la crítica, la fe en el mando y las metas militares, como las de la necesidad de vencer, destruir, conquistar a algún enemigo específico; todo esto arroja luz sobre algunos tipos de experiencia social.

Las grandes deformaciones, los errores y los crímenes que han buscado su inspiración y su justificación en tales imágenes, son testimonio de extrapolación mecánica, o de aplicación excesivamente entusiasta de

lo que, en el mejor de los casos, explica un sector de la vida, al todo. Es una forma de la vieja falacia de los filósofos jonios: "¿de qué están hechas todas las cosas?" No todo está hecho de agua, ni de fuego, ni se explica por la irresistible marcha hacia el Estado mundial o la sociedad sin clases. La historia del pensamiento y de la cultura es, como mostró Hegel con gran brillantez, una cambiante configuración de grandes ideas liberadoras que inevitablemente se truecan en asfixiantes camisas de fuerza, y de tal modo estimulan su propia destrucción por nuevas, emancipadoras y al mismo tiempo esclavizadoras concepciones. El primer paso conducente a la comprensión de los hombres consiste en traer a la conciencia el modelo o modelos que dominan y penetran su pensamiento y sus acciones. Como todos los intentos por lograr que los hombres cobren conciencia de las categorías con las que piensan, es una actividad difícil y a veces penosa, que probablemente habrá de tener resultados profundamente perturbadores. La segunda tarea consiste en analizar al modelo mismo, y esto compromete al analista a aceptarlo, o a modificarlo, o a rechazarlo, y, en este último caso, a proporcionar en su lugar a un sustituto.

Además, rara vez es un solo modelo el que determina nuestro pensamiento; los hombres (o las culturas) obsesionados por un solo modelo son raros, y aun cuando puedan ser más coherentes en su mejor momento, tienden a derrumbarse más violentamente cuando, al final, la realidad hace saltar por los aires a sus conceptos; los acontecimientos experimentados, "internos" y "externos", que se interponen en su camino. En su mayoría, los hombres andan de aquí para allá, guiados, y a veces hipnotizados, por varios modelos, que rara vez se toman la molestia de hacer compatibles, o aun por fragmentos de modelos que a su vez forman parte de alguna o algunas configuraciones no demasiado firmes o coherentes. Arrastrarlos hacia la luz permite explicarlos y, a veces, descartarlos. La finalidad de tal análisis es la de aclarar; pero la aclara-

ción puede poner al descubierto fallas y subvertir a lo que está describiendo. De esto es de lo que a menudo, y con sobrada razón, se ha acusado al pensamiento político, el cual, cuando es de calidad, no niega poseer este peligroso poder. La prueba última de la idoneidad de las configuraciones conceptuales básicas con las que pensamos y actuamos es la única prueba que el sentido común o las ciencias aportan, a saber, la de si casan con las directrices generales conforme a las cuales pensamos y nos comunicamos; y si algunas de éstas, a su vez, caen en tela de juicio, entonces, la vara de medir final es, como debe ser siempre, la contrastación directa con los datos concretos de la observación y la introspección, que estos conceptos y categorías y hábitos, ordenan y hacen inteligibles. En este sentido, la teoría política, como cualquier otra forma de pensamiento que se ocupa del mundo real, se apoya en la experiencia empírica, aun cuando todavía queda por ver en qué sentido del término "empírico"

VI

Cuando alguien declara (como hice yo mismo en líneas anteriores) que la aplicación de tales modelos o combinaciones de modelos traslapantes (sociales o políticos), que en el mejor de los casos encierran una parte de nuestra experiencia, causa deformaciones cuando se la aplica más allá de la misma, ¿qué hacemos para justificar la acusación? ¿Cómo sabemos que el resultado es una deformación? Solemos pensar esto porque la aplicación universal de un símil, o de una configuración conceptual -por ejemplo, la de la voluntad general, o la de la sociedad orgánica, o la de la estructura básica y la superestructura, o la del mito del laberinto- les parece, a quienes la rechazan, desconocer algo de la naturaleza humana que ellos conocen directamente y, con ello, hacer violencia a lo que somos, o a lo que sabemos, al empotrarlo en el lecho de Procrusto de algún dogma rígido; es decir, protestamos

en nombre de nuestra propia concepción de que lo que los hombres son, han sido, o podrían ser.

¿Cómo sabemos estas cosas? ¿Cómo sabemos qué es y qué no es un programa adecuado para seres humanos en determinadas circunstancias históricas? ¿Es sociológico o psicológico este conocimiento? ¿Es acaso empírico, o metafísico, o aun teológico? ¿Cómo argumentamos con aquellos cuyas nociones son diferentes de las nuestras? Hume, Helvecio, Condorcet, Comte, están seguros de que tal conocimiento debe basarse en datos empíricos y en los métodos de las ciencias naturales; todo lo demás es imaginario y no vale nada.

La tentación de aceptar esta sencilla solución fue (y es) muy grande. El conflicto entre las explicaciones (o modelos) rivales de la vida social o individual había llegado a ser, a fines del siglo XVIII, un escándalo. Si examina uno las respuestas que se dieron, pongamos por caso, entre la muerte de Newton y el nacimiento de Darwin, a una interrogante política fundamental –la de por qué debería alguien obedecer a alguna otra persona–, lo que descubre es una asombrosa Babel de voces; la más confusa, quizá, de toda la historia registrada. Unos dijeron que debería yo obedecer a aquellas reglas o instituciones que, al someterme a ellas, me permitirían realizar mi naturaleza, con la añadidura de que mis necesidades y el camino correcto conducente a su satisfacción eran claros sólo para aquellos privilegiados observadores que captaban al menos parte de la gran jerarquía del ser. Otros dijeron que debería yo obedecer a esta o aquella autoridad o ley porque sólo de esa manera podría yo (sin ayuda de especialistas) realizar mi "verdadera" naturaleza, o encajar en un todo armonioso. Unos supusieron que este todo era estático; otros enseñaron que era dinámico, pero no lograban ponerse de acuerdo acerca de si se movía en círculos recurrentes, o en una línea evolutiva recta, o espiral, o irregular, o mediante una serie de oscilaciones que conducían a explosiones "dialécticas"; o, asimismo, si era teleológico, o funcional, o estaba causalmente determinado.

Unos concibieron la configuración universal última en términos mecanicistas; otros, en términos orgánicos, y otros más, en esteticistas. Hubo quienes dijeron que los hombres debían obedecer porque habían prometido hacerlo, u otros lo habían prometido por ellos; o que se estaban comportando como si lo hubiesen prometido y que esto era tanto como haberlo prometido, lo reconociesen o no; o, si esto no resultaba convincente, que lo mejor era que obrasen como si lo hubiesen prometido, pues de otro modo nadie sabría por dónde andaba y sobrevendría el caos. Unos dijeron a los hombres que obedeciesen porque de tal modo serían más felices; o porque era la voluntad de Dios que obedeciesen, o la voluntad del soberano, o la de la mayoría, o de los mejores o más sabios, o de la historia, o del estado, o de su raza, o de su cultura, o de su iglesia. Se les dijo también que debían obedecer porque la ley natural había establecido que lo hiciesen, pero había diferencias acerca de cómo descubrir los preceptos del derecho natural, por medios racionales o por medios empíricos, o a través de la intuición, por los hombres del común o por los especialistas; a su vez, los especialistas eran para unos los científicos de la naturaleza; para otros, los expertos en metafísica o en teología, o quizá en alguna otra disciplina: la psicología de las masas, la revelación mística, las leyes de la historia, de la economía, de la evolución natural, o una nueva síntesis de todas éstas, o de algunas de ellas. Unas personas supusieron que la verdad en estos asuntos podía descubrirse mediante una facultad a la que llamaron sentido moral, o sentido común, o la percepción de la idoneidad de las cosas, o que consistía en lo que les habían dicho sus padres o sus nanas o que se encontraban en las opiniones aceptadas que se negaban por pura mala voluntad, o provenían de una u otra de las numerosas fuentes de esta clase de las que Bentham se burla tan alegre y efectivamente. Algunos (y quizá éstos hayan sido siempre la mayoría) sintieron que era en cierta medida subversivo plantear tales cuestiones.

Esta situación provocó justificada indignación en un país dominado por la libre investigación y su triunfo máximo, la ciencia newtoniana. Indudablemente, este enredo monstruoso podría barrerse con la nueva y poderosa escoba del método científico; al fin y al cabo, un caos semejante se había observado no hacía mucho en las ciencias naturales también. Galileo y Newton –y la luz de la razón y del experimento– habían silenciado para siempre el ocioso parloteo de los ignorantes, los oscuros rezongos de los metafísicos, los truenos de los predicadores, los chillidos histéricos de los oscurantistas. Todas las preguntas auténticas eran preguntas de hecho descubrible –*calculemus*, declaró Condorcet, debía ser el lema del método nuevo–; todos los problemas debían replantearse de modo tal que la inspección de los hechos, con el auxilio de técnicas matemáticas, los resolvería decisivamente, con una aseveración empírica, de hecho verificable, clara y válida universalmente.

VII

No obstante, los intentos realizados por los *philosophes* del siglo XVIII por convertir a la filosofía, y en particular a la filosofía moral y política, en una ciencia empírica, en una psicología individual y social, no tuvieron éxito. Fracasaron en lo relativo a la política, porque nuestras concepciones políticas forman parte de nuestras nociones acerca de lo que es el ser humano, y esto no es sólo una cuestión de hecho, según entienden los hechos las ciencias naturales; tampoco son producto de una reflexión consciente sobre los descubrimientos específicos de la antropología, o la sociología o la psicología, aun cuando vengan todas éstas al caso y sean en verdad indispensables para formarse una noción adecuada de la naturaleza del hombre, en general, o de grupos particulares de hombres, en circunstancias particulares. Nuestra idea consciente del hombre –de cómo difieren los hombres de otros entes, de qué es humano y qué es inhumano o no humano– implica el

uso de algunas categorías fundamentales mediante las cuales percibimos, ordenamos e interpretamos los datos. Analizar el concepto del hombre es reconocer tal cual son estas categorías. Hacerlo, es percatarse de que son categorías; es decir, que no son ellas mismas sujetos de las hipótesis científicas acerca de los datos a los que ordenan.

La analogía con la ciencias que domina a los pensadores prekantianos del siglo XVIII –Locke, Hume, Condillac, por ejemplo– es una errónea utilización típica de un modelo que da buenos servicios en una esfera a una región en la que habrá de producir tanta oscuridad, al menos como tanta luz.

Permítaseme ser más explícito al respecto. Cuando los modelos teológicos y metafísicos de la Edad Media fueron barridos por las ciencias de los siglos XVII y XVIII, desaparecieron en gran parte porque no podían competir en la descripción, la predicción, el control de los contenidos del mundo externo con las nuevas disciplinas. En la medida en que al hombre se le consideraba como objeto en la naturaleza material, las ciencias del hombre –psicología, antropología, economía, sociología, etc.– comenzaron a sustituir a sus predecesoras teológico-metafísicas. Las preguntas de los filósofos se vieron afectadas por esto; a unas se les dio respuesta o se volvieron obsoletas, pero otras siguieron sin respuesta. Las nuevas ciencias humanas estudiaron los hábitos reales de los hombres; prometieron, y en algunos casos proporcionaron efectivamente, análisis de lo que los hombres decían, deseaban, admiraban, aborrecían; estaban dispuestas a suministrar testimonios empíricos de esto, o demostraciones experimentales; pero sus esfuerzos para resolver problemas normativos tuvieron menos éxito. Trataron de reducir preguntas de valor a cuestiones de hecho; de qué era lo que hacía que las diversas clases de hombres se comportasen o sintiesen como lo hacían en diversas circunstancias. Pero cuando Kant o Herder, o Dostoievski, o Marx, rechazaron las respuestas de los enciclopedistas, la acusación que se les hizo no fue sólo

que hubiesen observado mal, o que hubiesen obtenido deducciones inválidas; fue la de que no habían sabido reconocer qué es lo que significa ser hombre; es decir, el no haber tomado en cuenta la naturaleza del entramado conceptual -el de las categorías básicas- en términos del cual pensamos y actuamos y suponemos que otros piensan y actúan, para que pueda darse la comunicación entre los hombres.

En otras palabras, el problema cuyas soluciones parecían ser insuficientes no es, en la acepción común, empírico, y sin duda no es formal, sino algo que ninguno de estos términos describen convenientemente. Cuando Rousseau (independientemente de que lo haya entendido correctamente o no) rechazó la explicación que Hobbes dio a la obligación política, fundándose en que, a su juicio, el pensador inglés parecía explicarla por el simple miedo a la fuerza superior, lo que argumentaba Rousseau no era que Hobbes hubiese dejado de ver algunos hechos empíricos, psicológicamente descubribles, que vienen al caso, ni que hubiese argumentado incorrectamente a partir de lo que había visto, sino que su exposición entraba en conflicto con lo que, al pensar en los seres humanos en cuanto humanos y distinguirlos, aun a los más degradados de los mismos, no sólo en el pensamiento explícito, sino en nuestros sentimientos y nuestra acción, de los seres a los que consideramos inhumanos o nohumanos, todos sabemos que son los hombres. Su argumento no es que los hechos utilizados en la construcción del modelo de Hobbes tengan omisiones, sino que el modelo era impropio, en principio; era inadecuado no porque faltase en él ésta o aquélla correlación sociológica o psicológica, sino porque se basaba en una incomprensión de lo que entendemos por motivo, propósito, valor, personalidad, y demás cosas por el estilo.

Cuando Kant rompe con la tradición naturalista, o cuando Marx rechaza la moral política de Bentham, o cuando Tolstoi expresa la baja opinión que le merecían las doctrinas de Karl Marx, no se están quejando sólo

de una ignorancia empírica, o de una mala lógica o de insuficiencia de pruebas experimentales, o de incoherencia interna. Denuncian a sus adversarios principalmente porque, según ellos, no han comprendido cómo son los hombres y cuáles de las relaciones que mantienen entre sí –o entre ellos y las fuerzas exteriores– los convierten en hombres; los acusan de ceguera, no ante los aspectos pasajeros de tales relaciones, sino a aquellas características constantes (como las de la distinción entre el bien y el mal para Kant, o, para Marx, la autotrasmutación sistemática a través de su propio trabajo) que consideran fundamentales para la noción de hombre, en cuanto tal. Sus críticas tienen que ver con la adecuación de las categorías en términos de las cuales discutimos acerca de los fines, o los deberes, o los intereses de los hombres; el entramado conceptual permanente, en términos del cual, no acerca del cual, pueden surgir desacuerdos empíricos comunes.

¿Qué son estas categorías? ¿Cómo las descubrimos? Si no es empíricamente, ¿cómo lo hacemos, entonces? ¿De qué manera pasan a formar parte de los modelos y paradigmas, a los que dan forma también, en términos de los cuales pensamos y respondemos? ¿Descubrimos lo que son prestando atención al pensamiento, o a la acción, o a procesos inconscientes, y de qué manera reconciliamos estas fuentes diversas del conocimiento? Son estas preguntas característicamente filosóficas, ya que son interrogantes acerca, exclusivamente, de las maneras permanentes en que pensamos, decidimos, juzgamos y no acerca de los datos de la experiencia. La prueba del funcionamiento conveniente de los métodos, analogías, modelos que actúan en el descubrir y clasificar el comportamiento de estos datos empíricos (como lo hacen las ciencias naturales y el sentido común), es empírica en última instancia: es el grado de su éxito para formar un sistema conceptual coherente y perdurable.

Aplicar estos modelos y métodos al entramado mismo mediante el cual los percibimos y los pensamos

es una gran falacia, cuyo análisis le permitió a Kant transformar la filosofía. En política se cometió (entre otros, por Hume y Russell) cuando la indagación en torno a las características empíricas de los hombres se confundió con el análisis de la noción de hombre (o de "yo", "observador", "agente moral", "individuo" o "alma", etc.) en términos de la cual se reunieron y describieron las mismas características empíricas. Kant supuso que estas categorías podían descubrirse *a priori*. No es necesario aceptarlo; fue ésta una conclusión injustificada, a partir de la noción válida de que en nuestra experiencia hay elementos centrales que son invariables y omnipresentes, o por lo menos, mucho menos variables que la gran variedad de sus características empíricas, y que por tal razón merecen que se las distinga con el nombre de categorías. Esto es evidentemente suficiente en el caso del mundo externo: la tridimensionalidad del espacio (psicológico, del sentido común), por ejemplo, o la solidez de las cosas que hay en él, o la "irreversibilidad" del orden temporal, son algunas de las clases más conocidas e inalienables de características en términos de las cuales pensamos y actuamos. No existen ciencias empíricas de estas propiedades, no porque no exhiban regularidades –antes bien, son el paradigma por excelencia del concepto de regularidad– sino porque se las presupone en el lenguaje mismo con que expresamos la experiencia empírica. Esta es la razón por la cual parece absurdo preguntarse por las pruebas de su existencia, y bastan ejemplos imaginarios para exhibir su estructura; pues se las presupone en nuestras acciones más comunes de pensamiento o de decisión; y cuando ejemplos imaginarios son, para los fines de una indagación, tan buenos como, o aun mejores que, los datos empíricos tomados de la experiencia real, podemos estar seguros de que la indagación no es empírica, en el sentido normal del término. Tales rasgos permanentes se encuentran también en los mundos de lo social, de lo político y de lo moral: son menos estables y universales, tal vez, que en el mundo físico, pero

no menos imprescindibles para toda suerte de comunicación intersubjetiva, y, por consiguiente, para el pensamiento y la acción. Una indagación que se vale de ejemplos, y que, por consiguiente, no es científica, aun cuando tampoco formal, es decir, deductiva, con toda probabilidad habrá de ser filosófica.

Por supuesto, hay un sentido último en el que hechos tales como el de que el espacio tiene tres dimensiones, o que los hombres son seres que piden razones o hacen elecciones, son simplemente dados: son hechos brutos y no verdades *a priori;* no es absurdo suponer que las cosas podrían haber sido de otra manera. Pero si hubiesen sido (o llegasen a ser algún día) diferentes de lo que son ahora, todo nuestro aparato conceptual –pensamiento, voluntad, sentimiento, lenguaje– y, por consiguiente, nuestra naturaleza misma, habría sido (o será) diferente de maneras imposibles o difíciles de describir con los conceptos y palabras de que disponemos hoy, tal como somos. Las categorías políticas (y los valores) son parte de esta red prácticamente ineludible del vivir, el actuar y el pensar, que podrá cambiar sólo a consecuencia de cambios radicales en la realidad, o a través de la disociación de la realidad por parte de los individuos; es decir, de su enloquecimiento.

VIII

Las categorías básicas (con sus conceptos correspondientes) en términos de las cuales definimos a los hombres –nociones tales como las de sociedad, libertad, sentido del tiempo y del cambio, sufrimiento, felicidad, productividad, bien y mal, correcto y errado, elección, esfuerzo, verdad, ilusión (para tomarlas totalmente al azar)– no son cosa de inducción o hipótesis. Pensar en alguien como ser humano es *ipso facto* poner en juego todas esas nociones: de modo que, decir de alguien que es hombre, pero que la elección, o la noción de verdad, nada significan para él, sería excéntrico: chocaría con lo que entendemos por "hom-

bre", no como cosa de definición verbal (que puede modificarse a voluntad), sino como algo intrínseco a la manera en que pensamos y (como cuestión de hecho "bruto") evidentemente no podemos menos de pensar.

Esto también será válido respecto de los valores (entre ellos, los políticos) en términos de los cuales se define a los hombres. Así, si digo de alguien que es bondadoso o cruel, que ama la verdad o es indiferente a ella, sigue siendo humano en cualquier caso. Pero si encuentro un hombre para el que le dé literalmente lo mismo patear una piedra que matar a su familia, porque cualquiera de esas acciones le quitaría el aburrimiento, no habré de mostrarme dispuesto, como los relativistas congruentes, a atribuirle meramente un código de moral distinto del mío propio o del de la mayoría de los hombres, o a declarar que discrepamos en puntos esenciales, sino que empezaré a hablar de insania o de inhumanidad; me inclinaré a considerarlo loco, como chiflado está el hombre que se cree Napoleón; lo cual es una manera de decir que no considero plenamente humano a tal ser. Son casos de esta clase los que parecen establecer con claridad que la capacidad de reconocer valores universales –o casi universales– forma parte de nuestro análisis de conceptos fundamentales tales como los de "hombre", "racional", "cuerdo", "natural", etc. –de los que comúnmente se piensa que son descriptivos y no valorativos–, que constituyen la base de las traducciones modernas a términos empíricos del meollo de verdad encerrado en las viejas doctrinas del derecho natural *a priori*. Son consideraciones como éstas –expuestas por los neoaristotélicos y los seguidores de las últimas doctrinas de Wittgenstein– las que han hecho vacilar la fe, de algunos devotos empiristas, en el abismo lógico completo existente entre las aseveraciones descriptivas y las aseveraciones de valor, y han arrojado dudas sobre la célebre distinción derivada de Hume.

Esta clase de casos extremos tiene importancia filosófica, porque hace ver con claridad que tales

preguntas no se contestan ni mediante la observación empírica ni a través de la deducción formal. Por consiguiente, quienes se limitan a la observación de la conducta humana y la formulación de hipótesis acerca de la misma, psicólogos, sociólogos, historiadores, por más profundos y originales que puedan ser, no son, en cuanto tales, teóricos políticos, aun cuando puedan decir muchas cosas que posean importancia decisiva en el campo de la filosofía política. Por eso no consideramos a empiristas tan dedicados como son los estudiosos, digamos, de la formación y el comportamiento de los partidos, o las élites, o las clases, o de los métodos y consecuencias de diversos tipos de procedimientos democráticos como filósofos de la política, o como teorizadores sociales en la acepción más amplia del término.

Tales hombres son, en primer lugar, estudiosos de hechos, y aspiran a formular hipótesis y leyes, como los científicos de la naturaleza. Sin embargo, por norma, estos pensadores no pueden ir más lejos: propenden a analizar las ideas políticas y sociales de los hombres a la luz de alguna creencia suprema propia; como, por ejemplo, la de que la finalidad de la vida es o debería ser el servicio de Dios, independientemente de cómo se interprete esto; o, por lo contrario, que es la búsqueda de la satisfacción individual o colectiva experimentalmente descubrible; o que estriba en la autorrealización de un dechado histórico (o psicológico, o estético), cuya intelección es lo único que puede hacer que los hombres se comprendan a sí mismos y descubran significado en sus pensamientos y actos; o, por lo contrario, que no existe una finalidad humana; o que los hombres sólo pueden perseguir fines en conflicto; o que no pueden (sin dejar de ser humanos) eludir actividades que tienen que desembocar en la frustración de sí mismos, de modo que la noción misma de una solución final es un absurdo. En la medida en que son tales concepciones fundamentales del hombre las que determinan a las doctrinas políticas (¿y quién negará que los problemas políticos, por

ejemplo, acerca de lo que un hombre o un grupo pueden o deberían hacer, dependen directamente de lo que se piensa que es la naturaleza humana?), es patente que quienes están gobernados por estas grandes síntesis integradoras aportan a su estudio algo más que los simples datos empíricos.

Si examinamos los modelos, paradigmas, estructuras conceptuales que rigen a las diversas concepciones, conscientemente o no, y comparamos a los diversos conceptos y categorías en lo que respecta, por ejemplo, a su coherencia interna o a su fuerza explicativa, entonces, aquello de lo que nos estamos ocupando no es cosa de la psicología, o la sociología, o la lógica, o la epistemología, sino de la teoría moral, o social o política, o de todas éstas a la vez, según que nos circunscribamos a los individuos, o a los grupos, o a los tipos particulares de ordenamientos humanos a los que se clasifica como políticos, o que tratemos con todos ellos juntos. Ninguna cantidad de cuidadosas observaciones empíricas y de atrevidas y fructuosas hipótesis nos explicará qué es lo que ven aquellos hombres que ven en el estado una institución divina, o qué significan sus palabras y qué tienen que ver con la realidad; ni qué es lo que creen los que nos dicen que el Estado nos fue impuesto por nuestros pecados; o quienes afirman que es una escuela por la que tenemos que pasar antes de llegar a la edad adulta, de ser libres y poder prescindir del mismo; o qué es una obra de arte; o un recurso utilitario; o la encarnación del derecho natural; o un comité de la clase dominante; o la etapa más elevada del espíritu humano en su autodesarrollo; o una muestra de locura criminal. Pero, a menos que comprendamos (esforzando a esa penetración imaginativa, que los novelistas suelen poseer en grado más elevado que los lógicos) cuáles nociones acerca de la naturaleza del hombre (o la falta de las mismas) están incorporadas en estas concepciones políticas, cuál es en cada caso el modelo dominante, no habremos de entender a nuestra propia sociedad, ni a ninguna otra sociedad humana: ni a las concepciones de la razón y

de la naturaleza que rigieron a los estoicos o a los tomistas y que gobiernan hoy a los cristiano-demócratas europeos; ni a la imagen por demás distinta que constituye la médula de la guerra santa a la que se han lanzado, o no tardarán en lanzarse, los movimientos marxista-nacionalistas de África o de Asia; ni las nociones muy diferentes que animan a los compromisos liberales y democráticos de Occidente.

Es ahora lugar común decir que comprender el pensamiento y la acción de los hombres es, en gran medida, entender los problemas y perplejidades con las que están lidiando. Cuando estos problemas, empíricos o formales, han sido concebidos en términos de modelos de la realidad tan antiguos, ampliamente aceptados y estables que los seguimos empleando hasta nuestros días, comprendemos los problemas y dificultades, así como las soluciones que se ha intentado darles, sin referencia explícita a las categorías gobernantes; pues éstas, por ser comunes a nosotros y a culturas alejadas de nosotros, no se nos hacen patentes; se hallan, valga la expresión, lejos de nuestra vista. En otros casos (y esto es cierto sobre todo en lo relativo a la política) los modelos no se han quedado quietos: algunas de las nociones que los constituyeron no son ya familiares para nosotros. Sin embargo, a menos que tengamos el conocimiento y la imaginación necesarios para ponernos en estados mentales dominados por el modelo ahora descartado u obsoleto, los pensamientos y las acciones que los tuvieron como su centro seguirán siendo opacos para nosotros. La no realización de esta difícil operación es lo que marca a gran parte de la historia de las ideas, y la convierte, o bien en un superficial ejercicio literario, o bien en un catálogo muerto de extraños y a veces casi incomprensibles errores y confusiones.

Esto quizá no importe demasiado en las disciplinas formales o empíricas, en las que la prueba de una creencia es, o debería ser, la verificación o la coherencia lógica; y en las que puede uno aceptar las soluciones más recientes y rechazar las soluciones des-

mentidas o incoherentes del pasado sin preocuparse (si es uno indiferente) por entender por qué se les aceptó alguna vez. Pero las doctrinas filosóficas no se establecen ni desacreditan de esta manera tan tajante; pues tienen que ver con –en verdad, deben su existencia a– problemas que no pueden zanjarse de esta manera. No tienen que ver con hechos específicos, sino con maneras de entenderlos; no están constituidas por proposiciones de primer orden en lo concerniente al mundo. Son aseveraciones de segundo orden, o de orden superior, acerca de clases enteras de descripciones del mundo y de las actividades del hombre en el mismo, o de respuestas a la realidad; y éstas, a su vez, están determinadas por modelos, redes de categorías, descriptivas, valorativas y de híbridos de las dos, en las que las dos funciones no pueden discernirse ni aun en el pensamiento; categorías que, aun cuando no sean eternas y universales, son mucho más estables y están más ampliamente difundidas que las de las ciencias naturales; son, en verdad, lo suficientemente continuas para constituir un mundo común que compartimos con los pensadores medievales y clásicos.

La cosmología jónica, la biología de Aristóteles, la lógica estoica, el álgebra árabe, la física cartesiana, podrán interesar a los especialistas de la historia; pero no tienen por qué ocupar un lugar en las mentes de los físicos, los biólogos o los matemáticos, a quienes sólo interesa el descubrimiento de la verdad nueva. En estos estudios hay un auténtico progreso: lo pasado es, en gran medida, obsoleto. Pero la filosofía política de Platón, o la de Aristóteles, o la de Maquiavelo, las concepciones morales de los profetas hebreos, o de los Evangelios, o de los juristas romanos, o de la Iglesia medieval, en sus fuentes originales, o en las obras de sus expositores modernos, son incomparablemente más inteligibles y vienen más al caso de nuestras propias preocupaciones, que las ciencias de la antigüedad. La materia de estudio de estas disciplinas –las características más generales de los hombres como tales, es decir, como seres entregados a actividades

morales, o sociales o espirituales– parece presentar problemas que conservan un grado considerable de continuidad y similitud entre una edad y una cultura y otras. Los métodos para tratarlas varían entre sí grandemente; pero ninguno de ellos ha alcanzado hasta ahora una victoria tan decisiva que eche al olvido a todos sus rivales. Los modelos francamente malos del pensamiento político evidentemente han perecido, y en gran medida se les ha olvidado; los grandes modelos esclarecedores son discutidos todavía hoy, todavía nos mueven a la adhesión, a la crítica o a la violenta indignación.

Podríamos poner como ejemplos la denuncia que ha hecho Karl Popper de la teoría política de Platón, o las filípicas de Irving Babbitt contra Rousseau, la repugnancia violenta que sintió Simone Weil por la moral del Antiguo Testamento, o los frecuentes ataques dirigidos hoy contra el positivismo del siglo XVIII o su "cientificismo" en materia de ética política.[2] Algunas de las construcciones clásicas entran en conflicto unas con otras, pero, en la medida en que cada una de ellas descansa en una visión vívida de atributos humanos permanentes, y es capaz de satisfacer a algunas mentes curiosas en cada generación, sin que importe cuán distintas sean las circunstancias de tiempo y de lugar, los modelos de Platón, o de Aristóteles, o del judaísmo, el cristianismo, el liberalismo kantiano, el romanticismo, el historicismo; todos sobreviven y contienden estre sí hoy bajo toda una variedad de ropajes. Si los hombres o las circunstancias se modifican radicalmente, o se obtiene un nuevo conocimiento empírico que revoluciona nuestra concepción del hombre, entonces, algunos de estos edificios dejarán de venir a cuento y se les olvidará como a la ética y la metafísica de los egipcios y de los incas. Pero mientras los hombres sean lo que son, proseguirá el debate en los términos fijados por estas visiones, y otras como ellas:

[2] ¿Cuál pensador experimenta hoy violentas emociones a causa de los errores de los físicos cartesianos, o de los cartógrafos medievales?

cada una de ellas ganará o perderá influencia a medida que los acontecimientos hagan resaltar a este o aquel aspecto humano. Sólo una cosa es cierta: que salvo quienes entienden y aun sienten lo que es una pregunta filosófica, cómo difiere de una pregunta empírica o formal (aun cuando esta diferencia no tiene por qué hacerse explícitamente presente a la mente, y son sobradamente frecuentes las preguntas traslapantes o limítrofes), las respuestas -en este caso, las principales doctrinas políticas de Occidente- podrán parecer fantasías intelectuales, especulaciones filosóficas que están en el aire, y construcciones intelectuales sin mayor relación con acciones o acontecimientos.

Sólo aquellos que pueden recrear, hasta cierto punto, en sí mismos, los estados mentales de los hombres a quienes atormentaron las preguntas de las que estas teorías pretenden ser las respuestas, o al menos los estados mentales de quienes podrán aceptar las soluciones acríticamente, pero que sin ellas caerían en un estado de inseguridad y angustia; sólo ellos, son capaces de captar cuál es el papel que las concepciones filosóficas, y especialmente las doctrinas políticas, han desempeñado en la historia, al menos de Occidente. Las obras de los lógicos o de los físicos del pasado se han ido perdiendo de vista porque se les ha superado. Pero tiene algo de absurdo la sugerencia de que rechazamos las doctrinas políticas de Platón, o la estética o la ética de Kant porque han sido "superadas". Esta consideración por sí sola debería impedir una fácil asimilación de los dos casos. Podrá objetarse a esta argumentación que consideramos dignas de discusión todavía a las viejas doctrinas éticas o políticas, porque son parte de nuestra tradición cultural; que si la filosofía griega, la ética bíblica, etc., no hubiesen sido elementos intrínsecos de la educación occidental, estarían ahora tan alejadas de nosotros como las antiguas especulaciones chinas. Pero esto simplemente hace retroceder un paso al argumento: es verdad que, si las características generales de nuestra experiencia normal se hubiesen modificado radicalmente -a causa

de alguna revolución en nuestro conocimiento o de algún trastorno natural que cambiase nuestras reacciones– a estas antiguas categorías se les consideraría hoy, probablemente, tan obsoletas como las de Hammurabi o la épica de Gilgamés. El que no sea así, se debe indudablemente, en parte, a que nuestra experiencia está a su vez organizada y "teñida" por categorías éticas o políticas que hemos heredado de nuestros antepasados, viejos lentes a través de los cuales aún estamos mirando. Pero estos lentes nos habrían hecho tropezar y trastabillar desde hace mucho tiempo, y los habríamos cambiado por otros, o los habríamos cambiado hasta el punto de hacerlos irreconocibles, como hemos alterado nuestros lentes físicos, biológicos y matemáticos, si no hubiesen cumplido su función con mayor o menor propiedad: lo que pone de relieve cierto grado de continuidad en, por lo menos, dos milenios de conciencia moral y política.

IX

Se nos podría objetar que, independientemente de lo que podamos sostener acerca de las fuentes, los motivos o las justificaciones de nuestras creencias, el contenido de lo que los partidarios de las diversas filosofías creen propende a ser semejante, si es que pertenecen al mismo medio social, o económico o cultural o tienen otras características –psicológicas o fisiológicas– en común. Los filósofos ingleses T. H. Green y J. S. Mill predicaron doctrinas filosóficamente contradictorias: Green fue un metafísico cuasihegeliano; Mill, fue un empirista humeano, no obstante lo cual, sus conclusiones políticas fueron muy semejantes; ambos fueron humanos liberales victorianos con mucha simpatía por el socialismo. Esto, se nos dirá también, se debió a que los hombres están condicionados a creer lo que creen por factores históricos objetivos –su posición social, o la estructura de clases de su sociedad, y el lugar que ocupan en la misma– aun

cuando sus propias racionalizaciones (erróneas) de sus creencias sean tan disímbolas entre sí como las de Mill y Green.

Se ha dicho, también, que la visión general –las "ideas operacionales"– de los fascistas y los comunistas muestran un grado sorprendente de semejanza, si se piensa en la oposición extrema y en la incompatibilidad de los axiomas oficiales de los que parten lógicamente estos movimientos. De ahí la plausibilidad de algunos de los métodos de la "sociología del conocimiento", lo mismo marxista que psicoanalítica o de Pareto, y de las diversas formas eclécticas que, en manos de Weber, Mannheim y otros, ha adquirido este instrumento. Es verdad que estos teóricos han arrojado luz sobre las raíces oscuras de nuestras creencias. Podemos estar condicionados a creer lo que creemos irracionalmente, por circunstancias que escapan principalmente a nuestro control, y quizás también a nuestro conocimiento. Pero sea lo que fuere aquello que de hecho determina causalmente nuestras creencias, sería una gratuita renuncia a nuestras facultades de razonamiento –basada en una confusión de las ciencias naturales con las indagaciones filosóficas– el no querer saber lo que creemos, y por qué razón, cuáles son las implicaciones metafísicas de tales creencias, cuál su relación con otros tipos de creencias, cuáles son los criterios de valor y de verdad a los que encierran, y cuál es la razón por la cual tenemos que pensar que son verdaderas o válidas. La racionalidad descansa en la creencia de que puede uno pensar y actuar por razones que se pueden comprender, y no tan sólo como producto de ocultos factores causales que engendran "ideologías" y no pueden ser, en ningún caso, cambiados por sus víctimas. Mientras exista la curiosidad racional –un deseo de justificación y explicación en términos de motivos y razones, y no sólo de causas, o correlaciones funcionales, o probabilidades estadísticas–, la teoría política no desaparecerá plenamente de la faz de la Tierra, por más que muchos de sus rivales, como la sociología, el análisis filosó-

fico, la psicología social, la ciencia política, la economía, la jurisprudencia, la semántica, pretendan haber disipado las nieblas de su reino imaginario.

Es una paradoja extraña que la teoría política lleve una existencia tan oscura, en un tiempo en que, por vez primera en la historia, literalmente la totalidad de la humanidad se halla violentamente dividida por cuestiones cuya realidad es, y ha sido siempre, la única *raison d'être* (razón de ser) de esta rama de estudio. Pero éste, podemos estar seguros, no es el final del cuento. El neomarxismo, el neotomismo, el nacionalismo, el historicismo, el existencialismo, el liberalismo y el socialismo antiexistencialistas, las transposiciones de las doctrinas de la Ley y del derecho naturales a términos empíricos, los descubrimientos realizados mediante la hábil utilización de modelos derivados de las técnicas económicas, y otras afines a la conducta política, y las colisiones, combinaciones y consecuencias en la acción de estas ideas, no nos indican la muerte de esta gran tradición, sino, antes bien, sus nuevos e imprevisibles desarrollos.

VIII. "DE LA ESPERANZA Y DEL MIEDO LIBERADO"

I

¿Libera siempre el conocimiento? La opinión de los filósofos clásicos griegos, compartida por gran parte de los teólogos cristianos, aunque no por todos, es que sí nos libera. "Y conoceréis la verdad, y la verdad os libertará."[1] Los antiguos estoicos y la mayoría de los racionalistas modernos están de acuerdo con la enseñanza cristiana a este respecto. Conforme a este parecer, la libertad[2] es la realización sin trabas de mi verdadera naturaleza; sin trabas externas ni internas. En el caso del pasaje que he citado, la libertad de que se habla (sigo en esto la interpretación de Festugière al respecto) es el verse libre de pecado, es decir, de creencias falsas acerca de Dios, de la naturaleza y de mí mismo, que obstaculizan mi entendimiento. La libertad es la de la autorrealización o autodirección; la realización a través de la propia actividad del individuo de los fines verdaderos de su naturaleza (independientemente de cómo se definan tales fines o tal naturaleza), la cual se ve frustrada por las concepciones erróneas acerca del mundo y del lugar que en él ocupa el hombre. Si a esto añado el corolario de que soy racional; es decir, de que puedo comprender o saber (o al menos, formarme una creencia correcta al respecto) por qué hago lo que hago; es decir, puedo distinguir entre actuar (que encierra la realización de elecciones, el formarse intenciones, el perseguir metas) y el mero comportarme (es decir, el ser movido por causas cuyas operaciones quizás sean ignotas para mí o a las que mis deseos o actitudes no podrán modificar mayormente), entonces, se sigue que el conocimiento

[1] Evangelio según San Juan, capítulo 8, versículo 32.

[2] El autor aclara que empleará indistintamente las palabras inglesas *freedom* y *liberty*.

de los hechos que vengan a cuento –acerca del mundo externo, de otras personas y de mi propia naturaleza– suprimirá obstáculos a mis designios que se deben a la ignorancia y al engaño. Los filósofos (así como los teólogos, los dramaturgos y los poetas) han discrepado ampliamente acerca de la naturaleza y de los fines del hombre; de la clase y el grado del control sobre el mundo externo que se necesita para alcanzar la realización, completa o parcial, de esta naturaleza y sus fines; de si existe acaso tal naturaleza general o tales fines objetivos; y de dónde se encuentra la frontera que separa al mundo externo de la materia y las criaturas no-racionales del de los agentes activos. Algunos pensadores han supuesto que tal realización es (o hubo un tiempo en que fue, o algún día será) posible en la Tierra, pero otros lo han negado; unos han sostenido que los fines del hombre son objetivos y capaces de descubrimiento mediante métodos especiales de indagación, pero no se han puesto de acuerdo acerca de si son empíricos o *a priori;* intuitivos o discursivos; científicos o puramente reflexivos; públicos o privados; limitados a indagadores especialmente dotados o afortunados, o al alcance en principio de cualquier hombre. Otros han creído que tales fines son subjetivos, o están determinados por factores físicos, o psicológicos, o sociales, ampliamente diferentes entre sí. Así también, Aristóteles, por ejemplo, supuso que, si las circunstancias externas eran demasiado desfavorables –si un hombre padecía las desdichas de un Príamo– era imposible la realización de sí mismo, la realización conveniente de la propia naturaleza. Por otra parte, los estoicos y los epicúreos sostuvieron que un hombre podía alcanzar el dominio racional de sí completo, cualesquiera que pudiesen ser sus circunstancias externas, ya que lo único que se necesitaba era un grado suficiente de despego respecto de la sociedad humana y del mundo externo; a esto añadieron la creencia optimista de que el grado suficiente para la autorrealización era perfectamente alcanzable en principio por todo aquel que buscase conscientemente

la independencia y la autonomía, es decir, la manera de dejar de ser juguete de las fuerzas externas que no podía controlar.

Entre las suposiciones comunes a todas estas concepciones tenemos las siguientes:

i) las cosas y las personas poseen naturalezas; estructuras definidas, independientemente de que sean conocidas o no;

ii) que estas naturalezas o estructuras están regidas por leyes universales e inmutables;

iii) que todas estas estructuras y leyes son, en principio, cognoscibles; y que el conocimiento de las mismas impedirá automáticamente a los hombres tropezar en la oscuridad y malgastar esfuerzos en maneras de obrar que, dados los hechos –la naturaleza de las cosas y personas, así como de las leyes que las rigen– están condenadas al fracaso.

Conforme a esta doctrina, los hombres no se dirigen a sí mismos y, por consiguiente, no son libres cuando su conducta es causada por emociones mal orientadas; por ejemplo, el miedo a entidades inexistentes, u odios debidos no a una apreciación racional del verdadero estado de cosas, sino a ilusiones, fantasías, resultados de recuerdos inconscientes y de heridas olvidadas. Las racionalizaciones y las ideologías, conforme a esta opinión, son explicaciones falsas de la conducta cuyas verdaderas raíces no nos son conocidas o las entendemos mal; y éstas, a su vez, engendran nuevas ilusiones, fantasías y formas de conducta irracional y compulsiva. La verdadera libertad, por consiguiente, consiste en la auto-dirección: un hombre es libre en la medida en que la verdadera explicación de su actividad estriba en las intenciones y motivos de los que es consciente, y no en alguna circunstancia psicológica o fisiológica oculta, que podría haber producido el mismo resultado; es decir, la misma conducta (que se haría pasar por elección), cualquiera que fuese la explicación o justificación que el agente haya inten-

tado dar. Un hombre racional es libre si su conducta no es mecánica, y si brota de motivos y pretende cumplir propósitos de los que tiene conciencia, o podría tenerla, a voluntad; de modo que es verdadero decir que, tener estas intenciones y propósitos, es una condición necesaria, aunque no suficiente, de su conducta. El hombre que no es libre es como el drogado o el hipnotizado; cualesquiera explicaciones que pueda dar de su conducta no será cambiada por ninguna modificación en sus motivos y acciones ostensibles, abiertos; consideramos que se halla preso de fuerzas sobre las cuales no ejerce ningún control; que no es libre, cuando se hace patente que su conducta habrá de ser pronosticablemente la misma, cualesquiera que sean las razones que aduzca para explicarla.

Plantear las cosas de esta manera es identificar racionalidad y libertad; o al menos, acercarse mucho a ello. El pensamiento racional es aquel cuyo contenido, o cuyas conclusiones al menos, obedece a reglas y principios y no está constituido simplemente por puntos ordenados en una sucesión causal o fortuita; la conducta racional es aquella que (al menos en principio) puede ser explicada por el actor o el observador en términos de motivos, intenciones, elecciones, razones, reglas, y no solamente de leyes naturales, causales o estadísticas, "orgánicas" o algunas otras del mismo tipo lógico (el que las explicaciones en términos de motivos, razones y demás, y las que se dan en términos de causas, probabilidades, etc., son "categorialmente" diferentes y no pueden en principio chocar entre sí, o venir al caso unas de otras, es una cuestión de importancia capital, por supuesto; pero no quiero tocarla aquí). Llamar ladrón a un hombre, por lo tanto, es atribuirle racionalidad: llamarlo cleptómano, es negársela. Si los grados de la libertad de un hombre dependen directamente de la magnitud de su conocimiento de las raíces de su conducta (o son idénticos a éste), entonces, el cleptómano que sabe que lo es, en esa medida es libre; quizá sea incapaz de dejar de robar, o aun de intentar dejar de hacerlo; pero su reco-

nocimiento de esto, ya que ahora se halla en situación –según se afirma– de elegir entre resistir a esta compulsión (aun si está condenado a fracasar) o dejar que siga su curso, no sólo lo hace más racional (lo que parece ser indiscutible), sino más libre. Pero, ¿así ocurre siempre? ¿La conciencia de una disposición o de una característica causal de mi parte es idéntica al poder de manipularla o cambiarla, o me proporciona necesariamente tal poder? Por supuesto, existe un sentido claro, pero trivial, en el que todo conocimiento aumenta la libertad en algún respecto: si sé que estoy expuesto a sufrir ataques epilépticos, o sentimientos de conciencia de clase, o el influjo embriagador de algunas clases de música, puedo –en cierto sentido de la palabra "puedo"– proyectar mi vida de acuerdo con ello; mientras que, si no lo sé, no podré hacerlo; en algo se incrementa mi poder y, por consiguiente, mi libertad. Pero este conocimiento puede reducir también mi poder en otro respecto: si preveo un ataque epiléptico, o el comienzo de alguna emoción dolorosa, o aun agradable, quizá me sienta inhibido para algún otro libre ejercicio de mi poder, o verme impedido de realizar alguna otra experiencia; quizá sea incapaz de seguir escribiendo poesía, o de comprender el texto griego que estoy estudiando, o de pensar filosóficamente, o de levantarme de mi silla: en otras palabras, quizá pague el incremento de poder y libertad en una región con la pérdida de los mismos en otra. (Me propongo volver a considerar este punto más adelante, en un contexto ligeramente distinto.)[3] Tampoco me vuelvo necesariamente capaz de dominar mis ataques de epilepsia, o de conciencia de clase, o mi adicción a la música de la India porque reconozca su frecuencia. Si por conocimiento se entiende lo que los autores clásicos entienden –conocimiento de hechos–, no un conocimiento de "qué hacer", el cual puede ser una manera disfrazada de declarar no que algo es el caso, sino un compromiso con algunos fines o valores, o de expresar,

[3] Véase la p. 312.

no de describir, una decisión de obrar de una determinada manera; en otras palabras, si afirmo tener la clase de conocimiento acerca de mí mismo que podría tener acerca de otros, entonces, aun cuando mis fuentes sean mejores, o mi certeza mayor, tal conocimiento de mí mismo, me parece, puede o no incrementar la suma total de mi libertad. La cuestión es empírica: y la respuesta depende de circunstancias específicas. De que todo aumento del conocimiento me libera en algún respecto, no se sigue, por las razones antes aducidas, que incrementará necesariamente la suma total de libertad de la que disfruto: puede, al tomar con una mano más de lo que da con la otra, disminuirla.

Pero hay que tomar en consideración una crítica más radical de esta concepción. Decir que uno es libre sólo si se comprende a sí mismo (aun cuando esto no sea condición suficiente de la libertad) presupone que tenemos un yo que hay que entender; que existe una estructura que se describe correctamente como naturaleza humana, que es lo que es, obedece a las leyes que obedece y es un objeto de estudio natural. Esto mismo ha sido puesto en tela de juicio, sobre todo por algunos filósofos existencialistas. Sostienen éstos que es mucho más lo que es cosa de elección humana de lo que común y cómodamente se ha creído. Puesto que la elección encierra responsabilidad, y algunos seres humanos las más de las veces, en tanto que otros seres humanos algunas veces, desean sacudirse esta carga, existe la tendencia a buscar excusas y pretextos. Por esta razón, los hombres se inclinan a atribuir demasiado a la acción inevitable de las leyes naturales o sociales; por ejemplo, a la actividad de la mente inconsciente, o de inalterables reflejos psicológicos, o de las leyes de la evolución social. Críticos que pertenecen a esta escuela (que debe mucho tanto a Hegel y Marx como a Kierkegaard) dicen que algunos impedimentos notorios a la libertad –por ejemplo, las presiones sociales de que tanto habla J. S. Mill– no son fuerzas objetivas cuya existencia y efectos sean independientes de los deseos y actividades humanos, o mo-

dificables tan sólo utilizando medios que no están al alcance del individuo aislado, por revoluciones o reformas radicales que no pueden ser fruto de la voluntad del individuo. Lo que se sostiene es lo contrario: que no tengo por qué dejarme imponer la voluntad de otros, o someterme a lo que quieren de mí maestros, amigos o parientes; que no tengo que verme afectado, de manera que no pueda hacer yo nada, por lo que los sacerdotes, o los colegas, o los críticos, o los grupos sociales o las clases piensan y hacen. Si me afecta, es porque así lo he querido. Se me insulta cuando se burlan de mí por ser jorobado, o negro, o me irrita el sentimiento de que se sospeche de mí que soy traidor, sólo si elijo aceptar la opinión –la valoración– acerca de los jorobados, de las razas o de la traición de aquellos por cuyas opiniones y actitudes me siento dominado. Pero siempre puedo no tomarlas en cuenta o hacerles resistencia, burlarme de tales concepciones, códigos y puntos de vista; y entonces soy libre. Es ésta precisamente la doctrina, aun cuando fundada en premisas diferentes, de quienes trazaron el retrato del sabio estoico. Si deseo someterme al sentimiento público, o a los valores de éste o aquél grupo o persona, la responsabilidad es mía y no de las fuerzas externas; fuerzas, personales o impersonales, a cuya influencia supuestamente irresistible atribuyo mi conducta, la atribuyo con presteza para evitarme la culpa o la autorrecriminación. Mi conducta, mi carácter, mi personalidad, según estos críticos, no es una sustancia misteriosa, o el referente de un conjunto estructurado de proposiciones hipotéticas generales (causales), sino de un conjunto estructurado de elecciones o renunciaciones a elegir que representan ellas mismas una suerte de decisión de dejar que las cosas sigan su curso, de no hacerme valer a mí mismo como agente activo. Si hago la crítica de mí mismo y encaro los hechos, tal vez descubra que me sacudo demasiado fácilmente mis responsabilidades. Esto es válido tanto en el reino de la teoría como en el de los asuntos prácticos. Así por ejemplo, si soy historiador, la manera

como conciba cuáles son los factores significativos de la historia quizás se vea profundamente afectada por mi deseo de ensalzar o de desprestigiar la reputación de individuos o de clases; acción que, según dicen, constituye una libre valoración de mi parte. Una vez que cobro conciencia de esto, puedo elegir y seleccionar a voluntad: "los hechos" nunca hablan; sólo yo, el que elige, el que valora, el que juzga, puedo hacerlo, y lo hago como me da mi real gana, conforme a principios, reglas, ideales, prejuicios, sentimientos a los que puedo libremente examinar, ponderar, aceptar o rechazar. Si no quiero ver el elevado costo humano de una determinada política económica o social, en el pasado, el presente o el futuro, al examinar mi actitud descubriré a menudo que lo he hecho porque desapruebo o tengo tirria a los críticos u opositores de los que ejecutan tal política. Cuando trato de justificar, ante otros o ante mí mismo, alguna acción indigna de mi parte, diciendo que algo -la situación política o militar, o mi emoción, o mi estado interior- había sido "demasiado para mí", entonces, me estoy engañando a mí mismo, o a los demás, o a ambos. La acción es elección; elegir es el libre comprometerse con esta o aquella manera de obrar, de vivir, y así sucesivamente; las posibilidades nunca son menos de dos: hacer o no hacer; ser o no ser. Por consiguiente, atribuir la conducta a las leyes inmutables de la naturaleza es describir erróneamente la realidad: no es verdad desde el punto de vista de la experiencia, es verificablemente falso; y perpetrar tal falsificación -como la mayoría de los filósofos y de los hombres comunes ha hecho y hace constantemente-, es optar por eludir la responsabilidad de la toma de decisiones o del no tomarlas, elegir negar que el seguir la corriente de una opinión aceptada y comportarse semimecánicamente, es en sí mismo una suerte de elección, una libre abdicación; y así es, porque siempre es posible, aunque a veces doloroso, preguntarme a mí mismo en qué creo realmente, qué quiero y aprecio, qué estoy haciendo, para qué estoy viviendo; y habiendo contestado tan bien

como puedo hacerlo, seguir obrando de determinada manera, o modificar mi conducta.

No quisiera negar que todo esto tenía que ser dicho: que considerar el futuro como si ya estuviese estructurado, repleto de hechos futuros, es conceptualmente falaz; que la tendencia a explicar la totalidad de nuestra conducta y de la de los demás en términos de fuerzas a las que se considera demasiado poderosas para hacerles resistencia es erróneo empíricamente, por cuanto va más allá de lo que los hechos garantizan. En su forma extrema, esta doctrina liquida la determinación de un solo golpe: estoy determinado por mis propias elecciones; creer otra cosa -en el determinismo, el fatalismo o el azar- es también una elección, y especialmente cobarde, por lo demás. No obstante, sin duda puede alegarse que esta tendencia es síntoma de la naturaleza específica del hombre. Tendencias tales como las de ver el futuro como algo inmutable -como análogo simétrico del pasado- o la búsqueda de excusas, las fantasías escapistas, la huida de la responsabilidad, son otros tantos datos psicológicos. El engañarme a mí mismo es, *ex hypothesi,* algo que no he podido elegir conscientemente, aun cuando haya elegido conscientemente actuar de una manera que tenía que producir tal resultado, sin detenerme ante esta consecuencia. Hay una diferencia entre las elecciones y la conducta compulsiva, aun si la compulsión misma es resultado de una anterior elección libre. Las ilusiones que sufro determinan el campo de mi elección; el conocimiento de mí mismo -la destrucción de las ilusiones- modificará este campo; hará que sea más posible para mí elegir auténticamente, en vez de suponer que he elegido algo, cuando, de hecho (y valga la expresión) ese algo me ha elegido a mí. Pero mientras estoy distinguiendo entre las acciones verdaderas y falsas de elección (independientemente de cómo lo haga; independientemente de cómo descubra que me hacía ilusiones), descubro, no obstante, que tengo una naturaleza ineluctable. Hay cosas que no puedo hacer. No puedo (lógicamente) mantenerme racional o cuerdo, y

no creer en ninguna proposición general, o mantenerme cuerdo y no emplear términos generales; no puedo conservar un cuerpo y dejar de gravitar. Quizás haya algún sentido en el que pueda tratar de hacer estas cosas, pero ser racional encierra que sepa yo que tendré que fracasar. Mi conocimiento de mi propia naturaleza y de la de otras cosas y personas, así como de las leyes que las gobiernan a ellas y a mí, salva a mis energías de la disipación o del mal empleo; descubre las falsas pretensiones y lo que son excusas; adjudica las responsabilidades correctamente, y rechaza los falsos alegatos de impotencia, así como las acusaciones dolosas en contra del verdaderamente inocente; pero no puede ampliar los alcances de mi libertad más allá de las fronteras determinadas por factores que auténtica y permanentemente quedan fuera de mi control. Explicar estos factores no es hacerlos desaparecer. El aumento del conocimiento aumentará mi racionalidad, y un conocimiento infinito me haría infinitamente racional; podría aumentar mis poderes y mi libertad: pero no puede hacerme infinitamente libre.

Y volviendo al tema principal: ¿cómo me libera el conocimiento? Permítaseme exponer el punto de vista tradicional una vez más. Según la concepción que estoy tratando de examinar, la concepción clásica, que nos viene desde Aristóteles, desde los estoicos, desde gran parte de la teología cristiana, y que encuentra su formulación racionalista en las doctrinas de Spinoza y de sus seguidores, tanto entre los idealistas alemanes, como entre los psicólogos modernos; el conocimiento, al poner al descubierto fuerzas poco reconocidas, y, por consiguiente, incontroladas que afectan mi conducta, me emancipa de su poder despótico, tanto más grande cuanto que habían estado ocultas y, por consiguiente, habían sido interpretadas mal. ¿A qué se debe esto? A que, una vez que las he descubierto, puedo procurar dirigirlas, o hacerles resistencia, o crear condiciones en las que se canalizarán por conductos inocuos, o se las podrá utilizar; es decir, para la realización de mis fines. La libertad es el gobierno de

sí mismo –así en política como en la vida personal– y todo lo que aumenta el control del yo sobre las fuerzas externas contribuye a la libertad. Aun cuando las fronteras que dividen al yo y la personalidad de las fuerzas "externas", lo mismo en el campo individual-moral que en el público-social, son aún sobremanera vagas –tal vez necesariamente–; esta tesis baconiana parece ser suficientemente válida, dentro de ciertos límites. Pero sus pretensiones son exageradas. En su forma clásica, es la llamada doctrina de la autodeterminación. Conforme a ésta, la libertad consiste en desempeñar un papel en la determinación de la propia conducta; cuanto mayor sea este papel, tanto más grande será la libertad. La servidumbre, o falta de libertad, es el estar determinado por fuerzas "externas", sean éstas físicas o psicológicas; cuanto mayor sea el papel desempeñado por estas fuerzas, tanto menor será la libertad del individuo. Hasta aquí, vale. Pero cuando se pregunta si el papel que desempeño –mis elecciones, mis fines, mis intenciones– no podría estar a su vez determinado –causado– a ser lo que es por causas "externas", la respuesta clásica es la de que esto no importa mayor cosa; soy libre si y sólo si puedo hacer lo que he deseado: el que el estado de mi mente sea a su vez producto causal de alguna otra cosa –física o psicológica, climática, de la presión sanguínea, o de mi carácter– no viene mayormente a cuento; quizá sea así, y quizá no: esto, en caso de ser así, puede ser conocido o ignoto; lo único que importa, lo único que quieren saber los que se preocupan por averiguar si las acciones de un hombre son libres o no, es si mi conducta tiene como condición necesaria mi propia elección consciente. Si la tiene, soy libre en el único sentido a que puede aspirar un ser racional: el que la elección misma –al igual que el resto de mí mismo– sea causada o incausada, no es lo que está en juego; aun si es causada totalmente por factores naturales, no por ello soy menos libre.

Los antideterministas han replicado, por supuesto, que tal argumento simplemente ha hecho retroceder

un paso al problema: el "yo" desempeñó un papel, cierto es, pero estuvo inevitablemente "determinado". Quizá valga la pena retroceder hasta los orígenes de esta controversia, ya que, como suele ocurrir, su forma primera es también la más clara. Surgió, que yo sepa, como consecuencia del interés que tuvieron los primeros estoicos griegos por dos ideas, al principio no conectadas entre sí: la de causación; es decir, la concepción, nueva en el siglo IV a.C., de cadenas irrompibles de acontecimientos, en las que el acontecimiento más antiguo actúa como causa necesaria y suficiente de las posteriores; y la noción, mucho más antigua, de responsabilidad moral individual. Ya desde principios del siglo siguiente se pensó que había algo paradójico, y en verdad incoherente, en sostener que los estados mentales de los hombres, sus sentimientos y su voluntad, así como sus acciones, eran eslabones en cadenas irrompibles de causas y, al mismo tiempo, que eran responsables; es decir, que podían haber obrado de manera distinta de como lo hicieron.

Crisipo fue el primer pensador que se enfrentó a este dilema (que al parecer no preocupó ni a Platón ni a Aristóteles), e inventó la solución a la que conocemos con el nombre de autodeterminación; la opinión de que, mientras se concibiese a los hombres como si los moviesen fuerzas externas, a las que no podían hacer resistencia, eran como piedras o bestias, esclavas, y que el concepto de responsabilidad carecía de validez en lo que a ellos respectaba; no obstante, si entre los factores determinantes de la conducta estaba el sometimiento de la voluntad a determinados propósitos, y si, además, tal sujeción de la voluntad era condición necesaria (independientemente de que fuese o no suficiente) para una acción determinada, entonces eran libres: pues el acto dependía de que se produjese una volición y no podría haber ocurrido sin ella. Los actos de voluntad de los hombres y los caracteres y disposiciones de los cuales, hayan tenido o no conciencia de ello, tales actos se desprendieron, eran intrínsecos a la acción: esto es lo que significaba ser li-

bre. Los críticos de este punto de vista, epicúreos y escépticos, no tardaron en señalar que esto era una solución a medias. Se nos ha dicho que sostuvieron que, aun cuando pudiese ocurrir que las operaciones de la voluntad eran condición necesaria de lo que podríamos llamar con propiedad actos, sin embargo, si estas operaciones mismas eran eslabones en una cadena causal, efectos de causas "externas" a las elecciones, las decisiones, etc., entonces la noción de responsabilidad era tan poco válida para ellas como antes. Un crítico[4] llamó a tal determinación modificada *hemidoulia,* o semiesclavitud. Soy tan sólo semilibre si puedo sostener correctamente que no debería haber hecho *x* de no haberlo escogido, pero añado que no podría haber elegido de otra manera. Dado que me he decidido por *x*, mi acción tiene un motivo y no sólo una causa; mi "volición" figura entre las causas -en verdad, es una de las condiciones necesarias- de mi conducta, y es esto lo que se quiere significar al llamarme a mí o a ella, libre. Pero si la elección o decisión está determinada, a su vez, y no puede ser, causalmente, diferente de lo que es, entonces, la cadena de causalidad queda sin romper y, aseveraron los críticos, no sería más verdaderamente libre que lo que soy, según con las suposiciones más rígidamente deterministas. En torno a esta cuestión surgió originalmente la inmensa discusión acerca del libre albedrío que ha preocupado a los filósofos desde entonces. La respuesta de Crisipo, la de que lo más que puedo pedir razonablemente es que mi propio carácter figure entre los factores que influyen en la conducta, constituye el meollo de la doctrina clásica de la libertad como autodeterminación. Sus abogados se extienden ininterrumpidamente desde Crisipo y Cicerón hasta Santo Tomás de Aquino, Spinoza, Locke y Leibniz, Hume, Mill, Schopenhauer, Russell, Schlick, Ayer, Nowell-Smith y la mayoría de los que han hecho aportaciones al tema en nuestros días. Así, cuando un autor reciente en este orden cro-

[4] El cínico Enamo.

nológico, Richard Hare, en uno de sus libros[5] distingue los actos libres de la simple conducta diciendo que un indicio de si estoy en libertad de hacer *x* es que me pregunte si tiene sentido preguntar "¿haré *x*?", o "¿debo hacer *x*?" lo que está haciendo es formular de nuevo la vieja tesis. Hare expresa correctamente que puede uno preguntar "¿cometeré un error?", o "¿naufragaré en la costa?", pero no "¿debo cometer un error?" o "¿debo naufragar en la costa?"; pues naufragar o cometer un error no forman parte de una elección o finalidad conscientes; es decir, no pueden formar parte en el sentido formal o conceptual de las palabras. Y de esto saca en conclusión que distinguimos la conducta libre de la que no lo es mediante la presencia o ausencia de aquello que hace que sea inteligible preguntar "¿treparé a la montaña?", pero no "¿lo entenderé mal a usted?" Pero si, siguiendo en esto a Carneades, se me ocurriese decir "no cabe duda de que puedo preguntar '¿treparé a la montaña?', pero si la respuesta –y la acción– están determinadas por factores que escapan a mi control, entonces, cómo es que el hecho de que persigo fines, tomo decisiones, etc., me libera de la cadena causal?", mi pregunta habría de ser considerada como una indagación mal concebida por los estoicos y toda la tradición clásica. Pues, si mi elección es indispensable para la producción de un determinado efecto, entonces no estoy determinado causalmente como una piedra o un árbol, pongamos por caso, que ni tienen fines ni eligen; están determinados, y eso es todo lo que un libertario puede querer dejar establecido. Pero ningún libertario puede aceptar esto, de hecho. Nadie auténticamente preocupado por el problema constituido por la incompatibilidad *prima facie* entre el determinismo y la libertad de elegir entre posibilidades, se contentará con decir "puedo hacer lo que quiera, pero no puedo elegir de manera distinta a como elijo". La autodeterminación no es lo mismo, patentemente, que la determinación

[5] R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963).

mecánica. Si los deterministas tienen la razón (y bien podrían tenerla) entonces la clase de determinación en términos de la cual debería describirse la conducta humana no es la de los conductistas, sino precisamente la *hemidoulia* de Crisipo. Pero la mitad de la hogaza no es el pan que los libertarios codician. Pues, si mis decisiones están determinadas totalmente por causas antecedentes, entonces, el simple hecho de que son decisiones, y el hecho de que mis actos tienen motivos y no sólo antecedentes, no proporcionan por sí solos esa línea de demarcación entre la libertad y la necesidad, o entre la libertad y su falta, que la noción común de responsabilidad parece implicar tan claramente, al menos para los libertarios. Es éste el sentido en que los seguidores de Bacon aspiran a demasiadas cosas.

Podemos examinar esto desde otro ángulo, que nos conducirá de nuevo a las relaciones de conocimiento y libertad. El desarrollo del conocimiento aumenta la gama de acontecimientos previsibles, y la posibilidad de predecir –inductiva o deductiva–, no obstante todo lo que se ha dicho en contra de este parecer, no parece ser compatible con la libertad de elección. Se me podrá objetar que, si le digo a alguien "siempre supe que habrías de portarte con maravilloso valor en esta situación", la persona así ensalzada no supondrá que está siendo impugnada su capacidad de elegir. Pero así lo parece, sólo porque la palabra "supe" se está usando de manera convencionalmente exagerada. Cuando un hombre le dice a otro: "Te conozco bien: simplemente, no puedes dejar de comportarte generosamente; no podrías, aunque lo intentases", el hombre a quien así se le hablase podría concebirse como susceptible al elogio exagerado, a causa del elemento de hipérbole ensalzadora que hay en las palabras "no puedes" y "no podrías, aunque lo intentases". Si se quisiera que las palabras se tomaran en su sentido literal; si el adulador quisiese que se entendiese que estaba diciendo "No puedes evitar el ser generoso, tal y como no puedes evitar el llegar a viejo, o el ser feo, o

pensar en inglés, y no en chino", la noción de mérito se evaporaría, y el elogio se transformaría, de moral, en cuasiestético. Quizá se aclare mejor esto si ponemos un ejemplo peyorativo: si fuese yo a decir de x, "x no puede evitar ser cruel y maldiciente más de lo que un volcán activo puede evitar hacer erupción; no deberíamos culparlo, tan sólo deplorar su existencia o tratar de domarlo o de frenarlo, como haríamos con una bestia peligrosa", x podría sentirse más profundamente insultado que si le soltásemos un sermón acerca de sus hábitos, por suponer que estaba en libertad de elegir entre actuar y dejar de actuar como lo hacía, libre de elegir entre prestar atención a nuestra homilía, o no hacerle el menor caso. El mero hecho de que es mi carácter lo que determina mis elecciones y mis acciones, si mi carácter mismo y sus efectos se deben a causas ineluctables, no me hace libre en el sentido que parece ser requerido por las nociones de responsabilidad o de culpa o virtud moral. El conocimiento de las causas y condiciones que determinan mi elección –conocimiento, ciertamente, de que existen tales condiciones y causas, conocimiento de que la elección no es libre (sin análisis de esta proposición), conocimiento que muestra que la noción de responsabilidad moral es plenamente compatible con un riguroso determinismo y muestra al libertarianismo como una confusión debida al error o a la ignorancia– es una clase de conocimiento que asimilaría nuestras concepciones morales a ideas estéticas, y nos conduciría a considerar al heroísmo, o a la honestidad, o a la justicia, como consideramos ahora a la belleza, o a la amabilidad, o a la fuerza, o al genio: elogiamos o felicitamos a las personas que poseen tales cualidades sin implicación de que podrían haber poseído un conjunto de características diferentes. Esta visión del mundo, si fuese aceptada generalmente, provocaría un cambio notable en las categorías. Si llega a ocurrir, nos llevaría a juzgar a gran parte de nuestras ideas morales y legales actuales, y a buena parte de nuestra legislación penal, como barbarie fundada en la ignorancia; ampliaría los al-

cances y la profundidad de nuestra simpatía; sustituiría la atribución de responsabilidad por el conocimiento y la comprensión; convertiría la indignación, y la clase de admiración que es su opuesto, en irracional y obsoleta; demostraría que las nociones de merecido, mérito, responsabilidad, remordimiento, y quizá también las de bien y mal, son incoherentes o, al menos, inutilizables; convertiría al elogio y la censura en instrumentos puramente correctivos o educativos, o los circunscribiría a la aprobación o desaprobación estéticas. Todo esto haría, y, si la verdad estuviese de su parte, la humanidad se beneficiaría. Pero no aumentaría la amplitud de nuestra libertad. El conocimiento nos hará más libres únicamente si existe en efecto libertad de elección –si, apoyándonos en nuestro conocimiento podemos comportarnos diferentemente de como nos habríamos comportado sin él (podemos, no debemos o tenemos que)–, es decir, si podemos comportarnos de manera diferente con base en nuestro conocimiento y de hecho nos comportamos, pero no tenemos que hacerlo. Donde no existe libertad antecedente –ni posibilidad ninguna de la misma– no puede ser incrementada. Nuestro nuevo conocimiento aumentará nuestra racionalidad, nuestra captación de la verdad hará más profundo nuestro conocimiento, incrementará nuestro poder, nuestra armonía interior, sapiencia, prudencia, eficacia, pero no, necesariamente, nuestra libertad. Si estamos en libertad de elegir, entonces, un aumento de nuestro conocimiento podrá decirnos cuáles son los límites de esta libertad y qué la amplía o la contrae. Pero con sólo saber que hay hechos y leyes que no puedo cambiar, no me hace capaz de modificar nada: si no tengo libertad para empezar, el conocimiento no habrá de aumentármela. Si todo es gobernado por leyes naturales, entonces, es difícil entender qué se quería aseverar al decir que las puedo "usar" mejor con base en mi conocimiento; a menos que "puedo" no sea el "puedo" de la elección; ni el "puedo" que se utiliza solamente en situaciones en las que se me describe correctamente al

decir que soy capaz de elegir entre diversas posibilidades y no estoy rigurosamente determinado a elegir una, en vez de otra. En otras palabras, si el determinismo clásico es una concepción verdadera (y el hecho de que no cuadre con nuestro uso actual no constituye argumento en su contra), el conocimiento del mismo no aumentará la libertad; si la libertad no existe, el descubrimiento de que no existe, no la creará. Esto es válido, tanto del autodeterminismo, como de su variedad más cantada, mecanicista-conductista.

La exposición más clara del auto-determinismo clásico es probablemente la que nos da Spinoza en su *Ética*. Stuart Hampshire se lo representa,[6] a mi juicio correctamente, como si sostuviese que el hombre plenamente racional no elige sus fines, pues éstos le son dados. Cuanto mejor comprende la naturaleza del hombre y del mundo, tanto más armoniosas y afortunadas son sus acciones; pero jamás puede presentársele un problema grave de elección entre posibilidades igualmente recomendables, tal y como no se le puede presentar a un matemático que razone correctamente desde premisas verdaderas hasta conclusiones lógicamente inevitables. Su libertad consiste en el hecho de que no lo moverán causas cuya existencia no conoce, o cuya influencia no comprende correctamente. Pero eso es todo. Dadas las premisas de Spinoza –las de que el universo es un orden racional–, y que comprender la racionalidad de una proposición o de un acto o de un orden es, para un ser racional, equivalente a aceptarlo o a identificarse con él (como en la antigua noción estoica), la noción de elección misma resulta depender de las deficiencias del conocimiento, del grado de ignorancia. Existe sólo una respuesta correcta a cualquier problema de conducta, lo mismo que a cualquier problema teórico. Una vez descubierta la respuesta acertada, el hombre racional no puede actuar lógicamente sino de acuerdo con ella: la

[6] Stuart Hampshire, "Spinoza and the Idea of Freedom", en *Proceedings of the British Academy*, 46 (1960), pp. 195-215.

noción de libre elección entre diversas posibilidades carece de validez. El que entiende todo, entiende las razones que hacen que sea como es y no de otra manera, y siendo racional no puede desear que sea de manera distinta a como es. Esto quizá sea un ideal inalcanzable (y tal vez, inclusive, si se piensa a fondo, incoherente), pero es ésta la concepción en que se funda la noción de que un aumento del conocimiento es *eo ipso* siempre un aumento de la libertad; es decir, un salvarse de estar a merced de lo que no se entiende. Una vez comprendido o conocido algo (y sólo entonces), es conceptualmente imposible (según este modo de ver las cosas) describirse a uno mismo como si quedase a merced de ello. A menos que se haga esta suposición racionalista máxima, no me parece que se siga que una mayor cantidad de conocimiento encierra necesariamente un aumento en la suma total de libertad; quizá si, y quizá no; cosa que, como espero demostrar, es en gran parte cuestión empírica. Descubrir que no puedo hacer lo que creí que podría realizar hará de mí una persona más racional –no me romperé la cabeza contra las paredes–, pero no me hará necesariamente más libre; quizá haya paredes donde quiera que mire; quizá yo mismo sea parte de una; quizá yo mismo sea una pared que está soñando que es libre.

Hay que señalar otros dos puntos en lo tocante a la relación entre libertad y conocimiento. *a)* Es conocida la objeción, suscitada, sobre todo, por Karl Popper, de que la idea de un autoconocimiento total es incoherente en principio, ya que, si puedo predecir lo que haré en lo futuro, este conocimiento mismo es un factor añadido a la situación, que puede hacer que modifique yo mi conducta en consecuencia; y el conocimiento de esto último es, a su vez, un factor añadido, que podrá llevarme a hacer cambios, y así, *ad infinitum*. Por consiguiente, la autopredicción total es lógicamente imposible. Quizá sea así: pero no es un argumento en contra del determinismo como tal (ni cree Popper que lo sea), sino únicamente en contra de

la autopredicción. Si x puede predecir la conducta total de y, y y predecir la conducta total de x (y no se comunican el uno al otro las profecías), eso es todo lo que el determinismo necesita. No puedo ser espontáneo con plena conciencia de mí; por consiguiente, no puedo tener conciencia clara de todos mis estados, si figura entre ellos la espontaneidad. No se sigue de esto que jamás pueda ser espontáneo; ni que, si lo soy, no pueda saberse que existe este estado mientras está ocurriendo, aun cuando pueda no ser conocido como tal por mí. Por esta razón, llego a la conclusión de que, en principio, el argumento de Popper no refuta al determinismo (ni pretende refutarlo).

b) Stuart Hampshire, en algunas observaciones recientes,[7] sostiene que la autopredicción es lógicamente imposible. Cuando digo: "Sé que haré x" (en contraposición a "x me ocurrirá", o "tu harás x", por ejemplo), no me estoy contemplando a mí mismo, como podría contemplar a alguna otra persona, y expresando una conjetura acerca de mí mismo y de mis acciones futuras, como podría estarlo haciendo acerca de algún otro, o acerca de la conducta de un animal –pues tal cosa equivaldría (si lo he entendido correctamente) a verme a mí mismo desde fuera, por así decirlo, y a tratar a mis propios actos como meros acontecimientos causados–. Al decir que sé que haré x, estoy diciendo, según esta opinión, que he decidido hacer x; pues predecir que en determinadas circunstancias haré x, en efecto, o decidir hacer x sin referencia alguna a si he decidido ya o no el hacerlo; decir: "Puedo decirle ahora que actuaré, en efecto, de la manera x, aun cuando, de hecho, estoy decidido a hacer precisamente lo contrario", no tiene sentido. Cualquier hombre que diga "me conozco a mí mismo demasiado bien para creer que, sea lo que fuere lo que decida, habré de hacer alguna otra cosa que no sea x cuando se den realmente las circunstancias", está diciendo de hecho,

[7] Iris Murdoch, S. N. Hampshire, P. L. Gardiner y D. F. Pears, "Freedom and Knowledge", en D. F. Pears (comp.), *Freedom and the Will* (Londres, 1965), pp. 80-104.

si interpreto correctamente el parecer de Hampshire, que no se propone realmente, es decir, seriamente, oponerse a realizar *x*, que no se propone ni siquiera actuar de otra manera; que de hecho ha decidido dejar que los acontecimientos sigan su curso. Pues ningún hombre que haya decidido de verdad esforzarse por evitar *x* puede, de buena fe, predecir su propio fracaso en lo tocante a actuar como ha decidido que lo hará. Quizá no logre evitar *x*, y esto podrá predecirlo; pero no puede, a la vez, decidir que intentará evitar *x* y predecir que ni siquiera intentará hacerlo; pues puede intentarlo; y sabe esto: sabe que esto es lo que lo distingue de las criaturas no-humanas de la naturaleza. Decir que dejará de intentarlo siquiera es tanto como decir que ha decidido no intentarlo. En este sentido, "sé" significa "he decidido" y no puede ser, en principio, una predicción. Tal es el parecer de Hampshire, si lo he entendido, y simpatizo mucho con el mismo, ya que me doy cuenta de que la autopredicción es a menudo una manera evasionista de eludir responsabilidad por decisiones difíciles, disfrazando esto al atribuir responsabilidad de lo que ocurra a mi propia naturaleza, supuestamente inalterable. Pero estoy de acuerdo con los críticos de Hampshire en el debate que, en mi opinión, sostienen que, aun cuando la situación que describe se da con frecuencia, puede haber circunstancias en las que me sea posible, a la vez, decir que estoy decidido, en este momento, a no hacer *x*, y al mismo tiempo predecir que haré *x*, porque no tengo la esperanza de que, cuando llegue el momento, trataré siquiera de negarme a hacer *x*. En efecto, puedo decir "me conozco bien. Cuando se presente la crisis, no confíen en que los ayude. Probablemente, saldré corriendo; aunque en este momento estoy auténticamente decidido a no ser cobarde y a hacer todo lo que pueda por quedarme a vuestro lado. La predicción que hago de que mi resolución no habrá de sostenerse se basa en el conocimiento de mi propio carácter, y no en el estado presente de mi mente; mi profecía no es síntoma de mala fe (pues en este mo-

mento no me siento vacilante), sino, antes bien, de buena fe, de un deseo de mirar los hechos a la cara. Les aseguro con toda sinceridad que mi intención actual es la de ser valiente y resistir. Sin embargo, correríais un gran riesgo si confiáseis demasiado en mi presente decisión; no sería justo que os ocultara mis pasados acobardamientos". Puedo decir esto acerca de otros, a pesar de las más sinceras resoluciones de su parte, porque puedo prever cómo se portarán de hecho; igualmente pueden ellos predecirlo de mí. No obstante el argumento plausible y tentador de Hampshire, creo que tal auto-conocimiento objetivo es posible y ocurre; y su argumento, por lo tanto, no me parece que mengüe la fuerza de la tesis deteminista. Creo yo que puedo, a veces, aunque no siempre quizás, colocarme, por así decirlo, en un punto ventajoso exterior, v contemplarme a mí mismo como si fuese otro ser humano, y calcular las posibilidades de que consiga sostener mi resolución presente, con el mismo grado casi de despego y confiabilidad que habría de alcanzar si estuviese juzgando el caso de alguna otra persona con toda la imparcialidad de que fuese capaz. De ser así, entonces, "Sé cómo actuaré" no es necesariamente una declaración de decisión: puede ser puramente descriptiva. La autopredicción de esta clase, con tal de que no quiera ser demasiado exacta o infalible, y preste atención a la objeción de Popper, anteriormente citada, manteniéndose tentativa, y tomando en cuenta posibles cambios de la conducta a consecuencia de la autopredicción misma, parece ser posible y compatible con el determinismo.

En otras palabras, no alcanzo a ver que haya razón para suponer que una doctrina determinista, acerca de la conducta propia o de la de otros, sea en principio incoherente, o incompatible con el realizar elecciones, con tal que a estas elecciones se las considere no menos determinadas que a los demás fenómenos. Tal conocimiento, o creencia bien fundada, me parece a mí que incrementa el grado de racionalidad, eficiencia, poder; la única libertad a la que necesariamente con-

tribuye es la libertad de verse libre de ilusiones. Pero no es éste el sentido fundamental del término acerca del cual han surgido acaloradas disputas, desde hace veintidós siglos.

No quiero meterme en las aguas del problema del libre albedrío más hondamente de lo que ya me he metido. Pero quisiera repetir lo que he dicho (por cierto, en otras partes) y por lo cual me han criticado severamente los deterministas: que si se hiciese un gran avance en materia de psicofisiología; si, por ejemplo, un especialista científico me entregase un sobre cerrado y me pidiese luego observar todas mis experiencias –introspectivas, y de otra índole– durante un periodo limitado –de media hora, por ejemplo– y que las pusiese por escrito con la mayor exactitud posible; y si hiciese esto según mi leal saber y entender, y luego, al abrir el sobre y leer su contenido, resultase que coincidía en grado sorprendente con el cuaderno de bitácora de mi experiencia durante la última media hora, habría de estremecerme, sin duda; y otro tanto les pasaría a los demás. Tendríamos entonces que admitir, con o sin placer, que aspectos de la conducta humana que, según se había creído, quedaban comprendidos en la esfera de la libre elección del agente, estaban sujetos a las leyes causales descubiertas. El reconocimiento de esto podría cambiar nuestra conducta, quizá de manera que la hiciese mejor y más armoniosa; pero este resultado grato sería producto causal de nuestra nueva conciencia. No veo por qué tengamos que considerar imposibles tales descubrimientos, o poco probables; darían lugar a una gran transformación de la psicología y la sociología; después de todo, grandes revoluciones se han producido en otras ciencias en nuestros días. Sin embargo, la diferencia principal entre avances previos y este adelanto imaginario (y es con esta suposición con lo que más se han inconformado mis críticos) es la de que, aparte de efectuar una gran modificación en nuestro conocimiento empírico, cambiaría nuestro entramado conceptual mucho más radicalmente que lo que los

descubrimientos de los físicos de los siglos XVII o XX, o los de los biólogos del XIX, lo han cambiado. Tal solución de continuidad con el pasado, en la psicología tan sólo, haría gran violencia a nuestros conceptos y usos actuales. Todo el vocabulario de las relaciones humanas sufriría un cambio radical. Expresiones como: "No debería haber hecho *x*", o "¿cómo pudiste elegir *x*?", y otras por el estilo, todo el lenguaje, por cierto, de la crítica y la apreciación de la propia conducta y de la de los demás, experimentaría una tajante transformación, y las expresiones que necesitaríamos para los fines descriptivos, así como para los práctico-correctivos, para contener, disuadir o exhortar, etc. (¿cuáles otras estarían a disposición de un determinista congruente?), serían por fuerza muy distintas del lenguaje que usamos ahora. Pienso que sería imprudente subestimar el efecto de despojar al elogio, la censura, a muchas proposiciones contra-fácticas y a toda la red de conceptos que tienen que ver con la libertad, la elección, la responsabilidad, de gran parte de su función y significado actuales. Pero no es menos importante insistir en que el hecho de que tal transformación podría ocurrir –o, al menos, se requeriría– no tiende a mostrar, por supuesto, que el determinismo es verdadero o falso; es simplemente una consecuencia que quienes lo aceptan como verdadero suelen no reconocer suficientemente. Sólo quisiera añadir que la otra cuestión conexa de si la verdad del determinismo es o no de carácter empírico, no es tampoco clara. El enorme adelanto del conocimiento psicofisiológico de que hemos hablado, la necesidad de conceptos nuevos para formularlo, y de la consiguiente modificación (por no decir otra cosa) de los conceptos en otros campos, demostrarían la relativa vaguedad de las fronteras entre lo empírico y lo conceptual. Si se hiciesen esos descubrimientos empíricos, señalarían una revolución del pensamiento humano más grande que cualquiera de las que la han precedido. Es ocioso especular sobre la transformación del lenguaje –o de las ideas (éstas no son sino otras maneras posibles

de decir la misma cosa)– que traería consigo el triunfo del conocimiento exacto en este campo. Pero, ¿tal avance del conocimiento constituiría necesariamente un aumento general de la libertad? Nos veríamos sin duda libres de error, de ilusiones, de fantasías, de una mala orientación de las emociones; de todo esto, sin duda. Pero, ¿es éste el significado central de la palabra, tal cual la empleamos comúnmente en filosofía, o en el habla común?

II

Claro está que no quiero negar que, cuando decimos que un hombre es libre –o más libre de lo que era antes–, podemos estar usando la palabra para denotar la libertad, la independencia o la autodeterminación morales. Este concepto, como se ha señalado frecuentemente, dista mucho de estar claro: los términos centrales –querer, intención, acción, y las nociones conexas de conciencia, remordimiento, culpa, coerción interna en contraposición a externa, y demás por el estilo– necesitan de un análisis, lo cual, a su vez, envuelve a una psicología moral que todavía no tenemos; y, entretanto, la noción de independencia moral –de lo que es, o debería ser, independiente de qué, y cómo se alcanza esta independencia– sigue siendo oscura. Además, parece ser dudoso que hubiésemos de describir a un hombre diciendo que es libre cuando su conducta exhibiese regularidades firmes, emanadas (independientemente de cómo se establezca esto) de sus propios pensamientos, sentimientos, actos de voluntad, de manera que nos inclinaríamos a decir que no podría haber actuado de manera distinta a como lo hizo. La posibilidad de predecir podrá o no traer consigo al determinismo; pero si nos hallásemos en situación de tener un conocimiento del carácter, de las reacciones, de puntos de vista de un hombre, tan grande que, en una situación específica, tuviésemos la seguridad de poder predecir cómo habría de actuar, un conocimiento mejor, quizá, que el que podría tener

él mismo, ¿nos sentiríamos tentados a calificarlo de ejemplo típico de hombre libre moralmente, o de alguna otra manera? ¿No habríamos de pensar que una frase empleada, creo yo, por Patrick Gardiner, la de "prisionero de su propia personalidad", lo describía mejor? ¿Tan bien, por cierto, que podría, en algunos casos, llegar a aceptarla, con pesar o con satisfacción? Un hombre tan atado por sus propios hábitos y puntos de vista no es el paradigma de la libertad humana.

La suposición medular del pensamiento y el habla comunes me parece ser la de que la libertad es la característica principal que distingue al hombre de todo lo que no es humano; que hay grados de libertad, grados constituidos por la inexistencia de obstáculos para el ejercicio de la elección; elección a la que no se considera determinada a su vez por condiciones antecedentes, o al menos no determinada totalmente. Quizás el sentido común esté equivocado a este respecto, como lo está en otros; pero el que tiene que refutar es el que no está de acuerdo. El sentido común quizá no se dé perfecta cuenta de toda la variedad de tales obstáculos: pueden ser físicos o psíquicos, "internos" y "externos", o complejos formados de ambos elementos, difíciles y quizá conceptualmente imposibles de devanar, debidos a factores sociales y (o) individuales. La opinión común tal vez simplifique demasiado las cosas; pero a mí me parece que está en lo cierto en cuanto a su esencia: la libertad tiene que ver con la inexistencia de obstáculos para la acción. Estos obstáculos pueden estar constituidos por el poder físico, de la naturaleza o de los hombres, que impide la realización de nuestras intenciones: condiciones geográficas o muros de una cárcel, hombres armados, o la amenaza (usada intencionalmente o no como una suerte de arma) de la falta de alimento o de abrigo, o de otras cosas necesarias para la vida; o así también, pueden ser psicológicos: miedos y "complejos", ignorancia, error, prejuicios, ilusiones, fantasías, compulsiones, neurosis y psicosis, una gran variedad de factores irracionales. La libertad moral –el dominio racional de sí–, el cono-

cimiento de lo que está en juego, de lo que constituye el motivo de uno al obrar como lo hace; independencia respecto de la influencia no reconocida de otras personas, o del propio pasado personal, o del grupo o la cultura de uno; destrucción de las esperanzas, miedos, deseos, amores, odios, ideales, que parecerán infundados una vez que se les inspeccione y examine racionalmente; todo esto nos libera de obstáculos, algunos de los más formidables e insidiosos que se interponen en el camino de los seres humanos; su efecto pleno, no obstante las agudas intuiciones dispersas de los moralistas, desde Platón hasta Marx y Schopenhauer, ha comenzado a comprenderse con propiedad tan sólo en el siglo actual, gracias a la aparición del psicoanálisis y de la comprensión de sus implicaciones filosóficas. Sería absurdo negar la validez de este sentido del concepto de libertad, o de su íntima dependencia lógica respecto de la racionalidad y el conocimiento. Como toda libertad, consiste en la supresión de obstáculos, o depende de la misma, en este caso de los impedimentos psicológicos al uso pleno de las facultades humanas para cualesquiera fines que los hombres se propongan; pero éstos son sólo una de las categorías de tales obstáculos, por más importantes que sean y mal comprendidos que hayan sido hasta ahora. Destacar éstos, con exclusión de otras clases de obstáculos, y otras formas de libertad mejor reconocidas, da lugar a deformaciones. Sin embargo, esto es lo que, a mi juicio, han hecho quienes, desde los estoicos hasta Spinoza, Bradley y Stuart Hampshire han circunscrito la libertad a la autodeterminación.

Ser libre es tener la capacidad de efectuar una elección no forzada; y la elección encierra posibilidades rivales; al menos dos posibilidades "francas", no impedidas. Y esto, a su vez, bien puede depender de circunstancias externas que dejan sin bloquear tan sólo algunos caminos. Cuando hablamos del grado de libertad de que disfruta una sociedad o un hombre, tenemos presente, a mi parecer, la amplitud o la extensión de los caminos que se les ofrecen, el número

de puertas que se les abren, valga la expresión, y la magnitud de su apertura. La metáfora es imperfecta, porque no son buenos los términos de "número" y de "magnitud". Unas puertas son mucho más importantes que otras, los bienes a que conducen tienen una importancia mucho mayor para la vida del individuo o de la sociedad; unas puertas conducen a otras puertas abiertas, otras lo llevan hasta puertas cerradas; existe la libertad real y la libertad potencial, según la facilidad con que algunas puertas cerradas pueden abrirse dados los recursos existentes o potenciales, físicos o mentales. ¿Cómo podríamos sopesar una situación con otra? ¿Cómo habríamos de decidir si un hombre al que no obstaculizan ni otras personas ni las circunstancias para la adquisición, digamos, de una adecuada seguridad material, para la satisfacción de sus necesidades y deseos de comodidad, pero está privado de libertad de expresión y de asociación, es más o menos libre que aquél para el cual es imposible, por causa, digamos, de la política económica de su gobierno, obtener algo más que lo estrictamente indispensable para vivir, pero posee mayores oportunidades de recibir educación, o cuenta con mayor libertad de comunicación o asociación con otros? Problemas de este tipo siempre surgirán; son bastante conocidos en la bibliografía utilitarista, y, ciertamente, en todas las formas de política práctica no-totalitaria. Aun cuando no se pueda proporcionar una regla infalible, sigue siendo el caso que la medida de la libertad de un hombre o un grupo está determinada, en grado considerable, por la gama y amplitud de posibilidades entre las que puede escoger.

Si la esfera de elección de un hombre, lo mismo "física" que "mental", es estrecha, entonces, por más contento que se sienta dentro de la misma, y por más cierto que pueda ser lo de que cuanto más racional es un hombre, tanto más claro será para él un único, y sólo un, camino racional y tanto menos probable será que vacile entre posibilidades distintas (proposición que me parece ser falaz), ninguna de estas si-

tuaciones lo hará necesariamente más libre que a un hombre cuya gama de elecciones sea más amplia. Suprimir obstáculos suprimiendo el deseo de lanzarse por el camino, o inclusive la conciencia de su existencia, sobre el cual se levantan los obstáculos, podrá contribuir a la serenidad, al contento, e inclusive a la sapiente prudencia, pero no a la libertad. La independencia de espíritu, la cordura y la integración de la personalidad, la salud y la armonía interna, son condiciones por demás deseables, y envuelven la supresión de un número suficiente de obstáculos para que las podamos calificar, por esa sola razón, como una especie de libertad, pero sólo como una especie entre otras. Habrá quien diga que al menos es única en esto: que esta clase de liberdad es condición necesaria de todas las demás clases de libertad, pues si soy ignorante, obseso, irracional, me encuentro por ello ciego ante los hechos, y un hombre así cegado es, en efecto, tan poco libre como el hombre que encuentra objetivamente bloqueadas sus posibilidades. Pero no me parece cierto esto. Si ignoro mis derechos, o soy demasiado neurótico (o demasiado pobre) para sacar provecho de los mismos, entonces esto hace que sean inútiles para mí; pero no los convierte en inexistentes; se ha cerrado una puerta que lleva a un camino que conduce a otras puertas, abiertas. Destruir o carecer de una condición de la libertad (conocimientos, dinero) no es destruir esa libertad misma; pues su esencia no consiste en que sea alcanzable, aun cuando sí su valor, quizá. Cuantos más sean los caminos por los que puedan avanzar los hombres, cuanto más amplias sean estas avenidas, y más los caminos en que desemboquen, tanto más libres serán; cuanto mejor conozcan los hombres los caminos que se les abran, y cuán francos estén para ellos, tanto más libres sabrán que son. Ser libre sin saberlo podrá ser una amarga ironía; pero si un hombre descubre subsiguientemente que había puertas abiertas, aun cuando no las conocía, reflexionará amargamente, no sobre su falta de libertad, sino sobre su ignorancia. El grado de libertad depende de

las oportunidades que se ofrezcan para la acción; no del conocimiento de las mismas, aun cuando éste bien pueda ser condición indispensable para el uso de la libertad, y aun cuando los impedimentos que se levanten en el camino de la misma son en sí mismos una privación de libertad, de la libertad de saber. La ignorancia bloquea caminos y el conocimiento los abre. Pero este lugar común no encierra la idea de que la libertad implica conciencia de la libertad, y mucho menos que sean idénticas.

Vale la pena señalar que son las puertas reales abiertas las que determinan la magnitud de la libertad de un hombre, y no sus propias preferencias.[8] Un hombre no es libre sólo cuando no hay obstáculos (psicológicos, o de otra índole) en el camino de sus deseos –cuando puede hacer lo que quiere–, pues en tal caso podría hacerse libre a un hombre cambiando, no sus oportunidades de actuar, sino sus deseos y disposiciones. Cuando un amo puede condicionar a sus esclavos para que amen sus cadenas, no con ello aumenta *prima facie* su libertad, aun cuando pueda incrementar su contento, o al menos reducir su desdicha. En el curso de la historia, algunos inescrupulosos conductores de hombres han utilizado las enseñanzas religiosas para reducir el descontento de los hombres contra un trato brutal e inicuo. Si tales medidas dan buen resultado, y hay razón para pensar que lo hacen con sobrada frecuencia, y si las víctimas han aprendido a no dar importancia a sus dolores e iniquidades (como Epicteto, por ejemplo), entonces podríamos describir a algunos sistemas despóticos, presumiblemente, como si hubiesen sido creadores de libertad; pues al eliminar tentaciones perturbadoras y deseos y pasiones "esclavizadoras", crean (conforme a estas suposiciones) más libertad que las instituciones que amplían las esferas

[8] Quisiera aprovechar la oportunidad de corregir una mala exposición de este tema que se encuentra en mi conferencia titulada *Two Concepts of Liberty* (Oxford, 1958), reimpresa ahora, revisada, con el título de *Four Essays on Liberty* (Londres, 1969), y de darle las gracias a Richard Wollheim por habérmelo señalado.

de la elección individual o democrática, y con ello producen la preocupante necesidad de seleccionar, de determinarse a uno mismo más en una dirección que en otra; la carga terrible del *embarras du choix* (que para algunos pensadores de la tradición racionalista es síntoma de irracionalidad). Esta vieja falacia es ya sobradamente conocida para que se merezca una refutación. La cito sólo para destacar la distinción fundamental entre la definición de libertad como la inexistencia sólo de obstáculos que se opongan a que yo haga lo que quiera (lo cual, presumiblemente, sería compatible con una vida muy estrecha, estrechada por la influencia que ejercerían sobre mí fuerzas personales e impersonales, la educación o las leyes, el amigo o el enemigo, el maestro religioso y el pariente, o inclusive estrechada conscientemente por mí mismo), y la libertad como una gama de posibilidades objetivamente presentes, independientemente de que se las desee o no, aun cuando sea difícil o imposible dar reglas para medir o comparar grados de la misma, o para estimar diferentes situaciones respecto de ella.

Por supuesto, hay un sentido, con el que todos los filósofos morales están familiarizados, en el que el esclavo Epicteto es más libre que su amo, o que el emperador que lo obligó a morir en el exilio; o en el que los muros de piedra no hacen una prisión. No obstante, tales aseveraciones derivan su fuerza retórica del hecho de que hay un sentido más conocido en el que un esclavo es el menos libre de los hombres, y los muros de piedra, con las rejas de hierro, constituyen terribles impedimentos para la libertad; y tampoco puede decirse que las libertades moral, física, política y legal, son meros homónimos. A menos que se tenga presente algún meollo de significado común –una sola característica común o un "parecido de familia"–, se corre el peligro de que uno u otro de estos sentidos pase por ser el fundamental y a los demás se les haga violencia para que coincidan con él, o se les descarte por triviales o superficiales. Los ejemplos más notorios de este proceso son los sofismas mediante los cua-

les se pretenden hacer pasar a diversos tipos de coerción y de control del pensamiento como medios conducentes a la "verdadera" libertad, o inclusive como constitutivos de la misma, o, a la inversa, a los sistemas políticos y legales liberales se les considera como medios suficientes para garantizar no sólo la libertad de personas demasiado irracionales o inmaduras, por falta de educación o de otros medios de desarrollo mental, para comprender o beneficiarse de tales reglas o leyes, sino como oportunidades para el uso de tal libertad. Por consiguiente, lo que importa establecer es el significado medular del término, si es que lo hay.

Resta aún otra consideración en lo tocante al conocimiento y la libertad a la que me gustaría volver a tratar.[9] Es verdad que el conocimiento siempre, por necesidad, abre puertas, pero, ¿nunca cierra otras? Si fuese poeta, ¿no reducirían mis facultades algunas formas de conocimiento y, por ello, también mi libertad? Supongamos que necesito como estímulo para mi imaginación de ilusiones y mitos de una cierta clase que proporciona la religión en la que he sido criado, o a la que me he convertido. Supongamos que algún racionalista honorable refuta estas creencias, hace añicos mis ilusiones, disipa estos mitos; ¿no podrá ser que mi evidente aumento de conocimiento y racionalidad se pagará con la disminución o la destrucción de mis facultades de poeta? Es demasiado fácil decir que lo que he perdido es una facultad que se nutría de ilusiones o de estados o actitudes irracionales que el avance del conocimiento ha destruido; que algunas facultades son indeseables (como la facultad de engañarse a sí mismo) y que, en todo caso, las facultades son facultades, y no libertades. Podrá decirse que un aumento de mi conocimiento (creo que esto se afirmaría como verdad analítica) no puede disminuir mi libertad; pues conocer las raíces de mi actividad es ser rescatado de la servidumbre a lo desconocido; del andar a tientas y

[9] Véase la p. 285.

tropezones en una oscuridad poblada por ficciones que engendran miedos y conductas irracionales. Además, podrá afirmarse que, a consecuencia de la destrucción de mis ídolos, he incrementado claramente mi libertad de autodeterminación; pues puedo ahora dar una justificación racional de mis creencias, y los motivos de mis acciones se han hecho más claros para mí. Pero si soy menos libre para escribir la clase de poesía que solía escribir, ¿no se levanta ahora un nuevo obstáculo ante mí? ¿No se me han cerrado unas puertas por andar abriendo otras? El que la ignorancia sea o no sea una dicha en estas circunstancias es harina de otro costal. La pregunta que quiero formular –y para la cual no conozco la respuesta– es la de si tal falta de conocimiento no habrá de ser una condición necesaria para ciertos estados mentales o emocionales en los que sólo faltan algunos impedimentos para determinadas formas de trabajo creador. Es esta una pregunta empírica, pero de la respuesta que le demos depende la respuesta a una pregunta más amplia: la de si el conocimiento nunca obstaculiza, sino que aumenta siempre, la suma total de libertad humana. Así, también, si fuese yo cantante, la conciencia de mí mismo –criatura del conocimiento– podría inhibir la espontaneidad que quizá sea condición necesaria para mi ejecución, tal y como Rousseau y otros pensaron que el desarrollo de la cultura inhibía las alegrías de la inocencia salvaje. No importa mayor cosa saber si esta creencia en particular es verdadera; el sencillo salvaje no civilizado quizá conoció menos disfrutes de los que creyó Rousseau; la barbarie quizás nada tenga de inocencia. Basta con aceptar que hay algunas formas de conocimiento que tienen el efecto psicológico de prevenir determinadas clases de autoexpresión, a las que es preciso considerar como formas de actividad libre. La reflexión puede arruinar mi pintura si esta depende de no pensar; mi conocimiento de que una enfermedad incurable me está destruyendo, o está afectando a mi amigo, bien podrá mermar mi capacidad creativa particular e inhibirme de esta o aquella

manera; y estar inhibido –cualesquiera que sean sus ventajas, a largo plazo– no habrá de hacerme más libre. Se me podrá responder a esto que, si tengo una enfermedad y no lo sé, soy menos libre que quien sí lo sabe, y puede al menos hacer algo para frenarla, aun si la enfermedad ha sido considerada hasta ahora incurable; que el no diagnosticarla conducirá, sin duda, a la disipación de esfuerzos en direcciones equivocadas, y reducirá mi libertad, al dejarme a merced de fuerzas naturales cuyo carácter, porque no lo reconozco, no puedo desestimar, ni paliar. Y así es, en efecto. Tal conocimiento no puede reducir mi libertad como ser racional, pero sí liquidarme como artista. Una puerta se abre y, a consecuencia de ello, otra se cierra.

Permítaseme poner otro ejemplo. La resistencia en contra de fuerzas muy superiores puede dar buen resultado si no se conoce plenamente la tremenda desventaja; de otro modo, parecerá irracional luchar contra lo que, aun si no es conocido, puede creerse con un grado elevado de probabilidad que es irresistible. Pues puede ser precisamente mi ignorancia de las desventajas lo que cree una situación en la que huya resistencia con éxito. Si David hubiese sabido más de Goliat; si la mayoría de los habitantes de Inglaterra hubiesen sabido más acerca de Alemania en 1940; si las probabilidades históricas pueden reducirse a una suerte de guía para la acción confiable, algunos logros quizá nunca se habrían alcanzado. Descubro que padezco de una enfermedad fatal. Este descubrimiento me permite tratar de encontrar una cura, lo cual no era posible mientras ignoraba mi estado. Pero, suponiendo que me convenzo de que el peso de la probabilidad se inclina contra el descubrimiento de un antídoto, que una vez que el veneno ha entrado en el sistema tiene que sobrevenir la muerte; que la contaminación de la atmósfera a consecuencia de la explosión de un arma nuclear no puede hacerse desaparecer. Entonces, ¿qué es lo que ahora soy más libre de hacer? Podré tratar de reconciliarme con lo que ha ocurrido, de no ponerme a dar topes contra la pared, de arreglar

mis asuntos, redactar mi testamento, abstenerme de exhibir pesar o indignación impropios cuando se está frente a lo inevitable; esto es lo que "estoicismo" o "tomarse las cosas filosóficamente" ha venido a significar históricamente. Pero, aun si creo que la realidad es una totalidad racional (independientemente de cómo se entienda esto), y que cualquier otra concepción de la misma (por ejemplo, la de que es igualmente capaz de realizar varias posibilidades incompatibles) es un error causado por la ignorancia, y si, por consiguiente, considero que todo lo que en ella encontramos está sujeto a la necesidad racional –al igual que yo mismo estaré necesariamente, como ser totalmente racional–, el descubrimiento de su estructura no aumentará mi libertad de elección. Simplemente, me colocará más allá de la esperanza y del miedo –pues éstos son síntomas de ignorancia o fantasía– y más allá de las elecciones, también, ya que elegir implica la realidad de por lo menos dos posibilidades distintas, la de la acción y la de la inacción, digamos. Se nos ha dicho que el estoico Posidonio le dijo al dolor que lo atormentaba "ensáñate, dolor; nada de lo que me puedas hacer me llevará a aborrecerte". Pero Posidonio era un racionalista determinista: todo lo que es verdaderamente, es como debería ser: querer que sea de otra manera es señal de irracionalidad; la racionalidad implica que la elección –y la libertad definida en términos de su posibilidad– es una ilusión, que el verdadero conocimiento no amplía, sino mata.

El conocimiento, se nos dice, aumenta la autonomía, tanto en el sentido de Kant como en el de Spinoza y sus seguidores. Me gustaría preguntar, una vez más: ¿Toda libertad es simplemente eso? El avance del conocimiento impide que los hombres desperdicien sus recursos en proyectos engañosos. Nos ha llevado a dejar de quemar brujas, o de azotar dementes, o de predecir el futuro prestando oídos a los oráculos, o examinando entrañas de animales u observando el vuelo de los pájaros. Podrá hacer obsoletas todavía a muchas instituciones y decisiones del presente –legales, polí-

ticas, morales, sociales–, al demostrar que son tan crueles, estúpidas e incompatibles con la búsqueda de la justicia, de la razón, de la felicidad o de la verdad, como creemos ahora que son la quema de viudas o el comerse la carne de un enemigo para adquirir sus destrezas. Si nuestros poderes de predicción, y así, nuestro conocimiento del futuro, se tornan mucho más grandes, entonces, aun si no pueden llegar a ser completos nunca, esto tal vez modifique radicalmente nuestra concepción de qué constituyen una persona, un acto, una elección; y *eo ipso*, nuestro lenguaje y nuestra imagen del mundo. Esto hará que nuestra conducta sea más racional; quizá más tolerante, caritativa, civilizada; podrá mejorarla de muchas maneras; pero, ¿incrementará el campo de la libre elección? ¿Para los individuos o para los grupos? Sin duda, matará algunos reinos de la imaginación fundados en creencias no-racionales, y nos podrá compensar por esto al hacer que algunos de nuestros fines sean más fácil o armoniosamente alcanzables. Pero, ¿quién podrá decir que el balance se inclinará del lado de una libertad más amplia? A menos que se establezcan equivalentes lógicos entre las nociones de libertad, autodeterminación y auto-conocimiento de cierta manera *a priori* –como Spinoza, Hegel y sus seguidores modernos tratan de hacer–, ¿por qué tendría que ser cierto esto? Stuart Hampshire y E. F. Carritt, al tratar este tema, sostienen que, ante cualquier situación, siempre puede uno elegir, al menos, entre tratar de hacer algo y dejar que las cosas sigan su curso. ¿Siempre? Si tiene sentido decir que hay un mundo exterior, entonces, conocerlo, en el sentido descriptivo de "conocer", no es cambiarlo. Y en lo que respecta al otro sentido de "conocer" –el pragmático, en el que "sé lo que haré"–, es afín a "sé lo que hacer", y no registra una información sino una decisión de cambiar de algún modo las cosas, ¿no perdería su fuerza si la psicofisiología avanzase lo suficiente? Pues, entonces, mi decisión de obrar o no obrar, ¿no se parecería cada vez más a la recomendación de los cortesanos del rey Canuto?

El conocimiento, se nos dice, extiende las fronteras de la libertad, y esto es una proposición *a priori*. ¿Es concebible que el desarrollo del conocimiento tenderá cada vez con mayor éxito a establecer las tesis deterministas como verdades empíricas, y a explicar nuestros pensamientos y sentimientos, deseos y decisiones, nuestras acciones y elecciones, en términos de sucesiones inmutables, regulares, naturales, cuya alteración habrá de llegar a parecer tan irracional, casi, como sostener una falacia lógica? Tal fue, al fin de cuentas, el programa y la creencia de muchos filósofos respetados, de puntos de vista tan diversos como los de Spinoza, Holbach, Schopenhauer, Comte, los conductistas. ¿Ampliará tal consumación el campo de la libertad? ¿En qué sentido? ¿No habrá más bien de convertir esta noción, por falta de otra con la cual contrastarla, en totalmente ociosa, y no habría de constituir esto una situación nueva? La "disolución" del concepto de libertad iría acompañada de la desaparición de aquel sentido del término "saber" en el que hablamos no de saber que haré algo, sino de saber qué tengo que hacer, sobre lo cual han dirigido nuestra atención Hampshire y Hart; pues, si todo está predeterminado, no hay nada entre lo cual elegir, y nada que decidir. Quizá quienes han dicho de la libertad que es el reconocimiento de la necesidad estaban ante esta misma situación. En tal caso, su noción de libertad es radicalmente diferente de quienes la definen en términos de la elección y de la decisión conscientes.

No quiero formular un juicio de valor: sólo deseo sugerir que, decir que el conocimiento es un bien, es una cosa; decir que es necesariamente, en cualesquiera situaciones, compatible con la libertad (o inclusive, como algunos parecen suponer, literalmente idéntico a la libertad), más aún de lo que sería el caso en términos de un envolverse mutuo, y en la mayoría de los sentidos de la palabra libertad, es algo muy distinto. Quizá la segunda aseveración se arraigue en la concepción optimista –que parece constituir el mello de gran parte del racionalismo metafísico– de que to-

das las cosas buenas tienen que ser compatibles, y que, por consiguiente, la libertad, el orden, el conocimiento, la dicha, un futuro cerrado (¿y también el abierto?) tienen que ser compatibles, y aun quizá envolverse recíprocamente, de algún modo sistemático. Pero esta proposición no es evidente de suyo, aun cuando no sea sino por razones empíricas. Ciertamente, es ésta, quizá, una de las creencias menos plausibles de las que han sostenido pensadores profundos e influyentes.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Se terminó de imprimir este libro en el mes de octubre de 1992 en los Talleres de A.G.I.S.A., Tomás Bretón, 51, Madrid.

Se tiraron 3.000 ejemplares.



CONCEPTOS Y CATEGORIAS

Los ensayos filosóficos de Isaiah Berlin incluidos en este volumen ponen de manifiesto las preocupaciones fundamentales del notable pensador británico durante la mayor parte de su vida: la política, la historia de las ideas y la filosofía de la historia. Los grandes motivos que sustentan la exposición del mundo intelectual de Berlin son claros y se sitúan en el horizonte de una renovación del humanismo occidental: la noción de igualdad, la naturaleza del entendimiento humano y el problema de la libertad. Sir Isaiah Berlin fue en su juventud uno de los filósofos más radicales y audaces de la escuela de Oxford; en la plenitud de su vida, es una de las figuras sobresalientes del pensamiento moderno de Occidente. *Conceptos y categorías* plantea la pluralidad de los valores, en el periodo mismo del devenir social en que hace más falta la práctica de la tolerancia. El conflicto de los valores implica la difícil comprensión del pasado y la puesta a punto del terreno más propicio para la edificación de nuestros proyectos actuales.

ISBN 84-375-0322-1

9 788437 503226

FONDO DE CULTURA ECONOMICA